BT
15
S25

HORACIO SANTIAGO-OTERO

LA SALVACION DEL HOMBRE EN JESUCRISTO

Digitized by the Internet Archive
in 2025 with funding from
Graduate Theological Union

https://archive.org/details/pamphletsbyhorac00unse

El misterio de Cristo, considerado a la luz de los escritos paulinos, en *Colosenses* o en *Efesios*, como la revelación y la realización del plan eterno de Dios en Cristo y por Cristo, o entendido, según una connotación más moderna, como el contenido misterioso e impenetrable de este plan y de su realización, constituye la preocupación religiosa fundamental planteada al hombre de nuestros días. Dicho con otras palabras, el "kairós" de nuestro tiempo, según expresión de Pablo Tillich, o el sentido providencial de las transformaciones del siglo xx, debe tener un sentido crístico.

Con mayor exigencia que cualquier otro misterio, el de Cristo es algo que nos afecta y forma parte de nosotros mismos; es más que un problema que se nos plantea desde el exterior; es un misterio en el que nos sentimos comprometidos, según la terminología, que se ha hecho clásica, de Gabriel Marcel en su obra *Etre et avoir*.

La explicación de todo esto se resume perfectamente en un pensamiento de Pascal, cuando dice: "Jesucristo es el objeto de todo y es el centro hacia el cual todo se orienta" (*Pensées*, n. 556).

Cristo es no sólo un maestro de vida religiosa y moral —pensamiento de Alfredo Loisy— o el hombre religioso por excelencia, como afirmaba Harnack, sino que es el objeto mismo, el centro, el contenido de la religión cristiana.

La experiencia religiosa, que es la "aprehensión" o captación de Dios a través de la inteligencia y en el corazón, y, en menor proporción, en los sentidos mismos, se realiza subjetiva y objetivamente en Cristo y por Cristo, que es la revelación perfecta de Dios y el milagro de los milagros, en el que culminan todas las obras maravillosas divinas. No existe proporción alguna entre la creación en el Verbo y la culminación de esta creación en el Verbo encarnado.

Por ello, Cristo no sólo es el centro de la religión cristiana, es la síntesis de los "elementos de este mundo", es el principio y el fin de todos los progresos humanos, como, mejor que nadie, ha expuesto Teilhard de Chardin; es el lazo de unión entre lo sagrado y lo profano, como

afirma Mircéa Eliade. Cristo es, además, la síntesis paradójica, por identidad y en razón de la "mismidad" o "ipseidad" de su persona —"ó autós"—, de antimonias a primera vista irreductibles. Cristo reúne en la unidad de su ser, "indiviso", elementos que, a primera vista, aparecen como contradictorios. Cristo es la unidad y la identidad personal del hecho y de la idea —el Verbo hecho carne—; es la unidad de lo absoluto y de lo contingente, de lo finito y de lo infinito, porque "él mismo es, a la vez, plenamente hombre y absolutamente Dios", según la terminología del Concilio calcedonense; y es, finalmente, la unidad de lo singular y de lo universal; es decir, Cristo es realmente histórico, implicado en unas condiciones concretas existenciales; pero Cristo es, al tiempo, sobre todo, místico. Y todo, porque es el misterio de Dios en la historia.

La síntesis paradójica que es la unidad de lo singular y de lo universal en Cristo, se resume en estas dos palabras: *Jesús* y *Cristo* o *Jesu-Cristo*. Jesús es más histórico que cualquier fundador de religión. A diferencia de Buda, de Moisés o de Mahoma, Cristo no sólo apareció en un determinado momento de la historia, sino que apareció "en la plenitud de los tiempos" (*Gálatas*, 4,4). Pero es, a la vez, y también en su humanidad, más místico y más emancipado de la contingencia histórica, más trascendente a la historia que cualquier objeto de culto o cualquier experiencia religiosa. De lo contrario, sería arbitraria la fórmula tan conocida en el vocabulario ascético cristiano: "Cristo, vida del alma"; carecerían de sentido las afirmaciones del Apóstol: *y ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí* (*Gálatas*, 2,20). Si Cristo no fuera más místico, más trascendente a la historia que cualquier objeto de culto o cualquier experiencia religiosa, no comprenderíamos las ingenuidades místicas de la edad media, en las que se meditaba la pasión de Cristo como algo siempre actual, ni comprenderíamos el drama litúrgico que celebra a Cristo presente entre los fieles.

Ciertamente, la situación de Cristo, síntesis de lo singular y de lo universal, o el problema de *Jesús-Cristo*, es una de las cuestiones más difíciles de resolver filosófica y teológicamente, pero es una de las más fundamentales. Es fundamental, porque de ella depende la explicación de la redención objetiva, conforme a la cual la muerte de uno solo salvó al pueblo de todos los humanos (*Juan*, 11, 49-50; 18,14).

Si Cristo es solamente un personaje que pertenece al pasado, si es únicamente singular, la salvación que él proporciona, consistiría en el ejemplo de su vida; sería un *maestro* de vida religiosa, pero no el origen de toda la vida religiosa; sería un *modelo*, pero no sería el *Mediador*; la redención sería puramente psicológica y subjetiva.

Bajo la presión, por una parte, del modernismo —de origen católico— que opone fe y certeza racional, y bajo la influencia, por otra, del protestantismo liberal que se interesa por el Jesús histórico, o del protestantismo dominado por un pietismo en el que se venera a un Cristo en

cierto modo trascendente, se ha llegado a disociar al Jesús de la historia del Cristo de la fe; se ha llegado a la solución de la antinomia —singular universal en Cristo—, negando uno de los términos. Se ha llegado, de este modo, a destruir el problema. La cuestión que planteaba, en 1906, el *Hibbert Journal*, es significativa en este sentido, es característica de una situación que, bajo formas diversas, se seguirá planteando: ¿Jesús o Cristo?, invitando a hacer una opción en favor del Jesús de la historia (liberalismo), o en favor del Cristo de la fe (modernismo).

Sin embargo, la única respuesta ortodoxa es ésta: Jesús-Cristo; y en esta asociación del Jesús de la historia y del Cristo de la fe, en esta identidad del Jesús histórico —el Jesús de Nazaret— y del Cristo pospascual, está significado todo el cristianismo auténtico y paradójico.

Jesús conversó con las muchedumbres de su tiempo; les predicó y enseñó; el mismo interrogante que él planteó a sus discípulos un día: ¿"quién dicen los hombres que es el hijo del hombre"?, se sigue planteando hoy, con términos semejantes: ¿quién es Jesucristo? Y hay que decir que después de dos mil años no se ha terminado de descubrir la riqueza inagotable de este misterio.

La fe es certeza, pero es búsqueda también. La fe nos exige conocer la formulación intelectual de la misma, y pide, además, nuevas expresiones, más exactas que las ya existentes, o complementarias, con objeto de precisar cada vez más el misterio. Si ningún creyente puede dejar de serlo, cuando se plantean problemas relativos a su fe, con mucha más razón, tratándose del teólogo que es un intelectual precisamente en el campo de la ciencia sagrada, y creyente; lo contrario equivaldría a negarse a sí mismo. Conviene, sin embargo, hacer notar que, no obstante la condición de intelectual propia del teólogo y de que la teología haya sido considerada como la ciencia suprema, el teólogo ha de tener conciencia de su humildad como el último, como el más modesto de los científicos, precisamente porque sus reflexiones giran siempre en torno al misterio, y el misterio nunca es verificable. Y en calidad de teólogo, es decir, de servidor humilde de la verdad revelada, y no como intelectual puro o puro filósofo, he venido a hablar esta noche; además de que una respuesta al problema planteado de "la salvación del hombre", visto desde una reflexión filosófica o conceptual, según confesión del filósofo, carecería de solución.

* * *

Como decía anteriormente, la cuestión cristológica fue planteada por el mismo Jesús en la conocida escena de Cesárea de Filipo: "¿quién dicen los hombres que es el hijo del hombre?" (*Marcos*, 8, 27 ss. y lugares paralelos); o, lo que es lo mismo: ¿quién dicen los hombres que soy yo? Parece no dejar lugar a duda la confesión del Apóstol: tú eres el mesías, contesta Pedro (*Marcos* 8, 29). Pero Jesús, como en otras escenas evangélicas relacionadas con el mismo tema, sin negar que sea el mesías,

tampoco lo afirma claramente; y ello es debido a que los discípulos de Jesús, al igual que sus contemporáneos judíos, pensaban en un mesías político o en un libertador nacional, y él no era ninguna de estas dos cosas. Lo mismo que su reino no es de este mundo (*Juan* 18, 36), su mesianismo no era tampoco nacional ni político; era de orden espiritual. Por esto, a la confesión de Pedro añade Jesús una declaración importante, en la que viene a decir: yo soy el hijo del hombre, yo soy el siervo de Yahvé anunciado por Isaías, el siervo de Yahvé que sufre, y en mis sufrimientos sustituyo y completo la totalidad de los humanos, a todos y cada uno de los hombres, para devolverles la semejanza divina en que fueron creados, y que fue un día destruida por el pecado colectivo de la humanidad; el siervo que restablece la alianza interrumpida entre el hombre y Dios. Todo ello significa que Jesús es al mesías salvador espiritual, en el que el hombre encuentra la salvación. En una palabra, a la pregunta antes formulada, ¿quién es Jesucristo?, podemos dar esta respuesta: Jesús es el salvador.

I.—Concepto de salvación

Unas reflexiones sobre el concepto de salvación nos pueden servir de introducción al tema concreto, *Jesús salvador,* después de hablar de la experiencia de la salvación. En el término "salvación" está implicado un concepto "negativo". Se supone que existe un peligro, que se da una eventualidad de mal, de un mal definido y concreto. La salvación es, por consiguiente, un poder en virtud del cual el peligro y el mal desaparecen.

Corresponde al pensamiento religioso el mérito de haber transformado esta determinación negativa de la idea de salvación en una significación positiva. Así, por ejemplo, Leibniz, hablando primariamente como teólogo, se expresa diciendo: "la salvación es la vida eterna"; y Spinoza, haciendo una transposición del pensamiento religioso, define la salvación como la "bienaventuranza".

Interesa, pues, examinar el contenido de esta definición positiva, para comprobar si se trata de una noción pensable y, por consiguiente, realizable. Es cierto que la idea religiosa de salvación implica para el hombre una solución definitiva, radical; supone que el peligro ha sido no sólo superado, sino también destruido. Pero si se da una solución radical, es que existe, porque existía ya, una amenaza radical. De hecho, en la metafísica occidental, imbuida del pensamiento religioso, la bienaventuranza sólo es pensable en virtud de una referencia a esta doble alteridad: el mal, llamado pecado original, y el llamado "condenación eterna". Por lo tanto, aquello que se salva *en* y *mediante* la salvación sólo es pensable por contraposición al pecado y a la condenación.

¿Quién es el salvado y por quién?, cabría preguntar. La respuesta al primer interrogante es obvia: debe ser salvado aquel que se encuentra

bajo la amenaza del mal, el que ha pecado; es decir, el hombre, la humanidad que constituye el objeto-sujeto de la salvación; y debe ser salvado —ésta sería la respuesta al segundo interrogante— por aquel que tiene el poder para hacerlo, por el que está en posesión de la omnipotencia, el cual debe, además, ser semejante al objeto-sujeto de la salvación, el hombre. En una palabra, Cristo es el salvador. La salvación, finalmente, se entiende en función de la vida eterna.

A la luz de estos elementos hay que comprender la noción religiosa de salvación; y conviene hacer notar que esta idea ha influido incluso en aquellas formas de pensar —occidentales— que tenían por objeto destruir el pensamiento religioso; es más, la doctrina marxista está influenciada por esta visión. A la idea de mal *radical* —pecado original y condenación— corresponde, dentro de esta ideología, el concepto de alienación; y la idea de una sociedad sin clases responde a la noción de *vida eterna*. Todo ello, claro está, en beneficio de la *humanidad*. El término "salvador" es concebido distintamente, responde a diversas nociones, según el grado o nivel en que se sitúe la doctrina marxista; es, en unos casos, el proletariado mundial; en otros, el grupo más evolucionado de la clase obrera, el "partido" o la dirección del "partido" o, en último término, el secretario general, tratándose de un mesianismo exagerado.

Volviendo a la idea religiosa de salvación, advertimos que desaparece en el momento mismo en que el filósofo pretende pensarla en términos rigurosos; se volatiliza; es decir, queda reducida a una manera de resumir la sucesión empírica de acontecimientos psicológicos: los elementos que integran esta idea religiosa —aparte de Jesús salvador, que pertenece al dominio de la historia—, responden a una noción tan confusa para el filósofo, que quedan más allá de sus dominios.

II.—Experiencia salvadora

No vendría mal, en segúndo término, considerar la experiencia concreta de la salvación, no precisamente de la salvación cristiana, sino de la salvación en general, anónima, tal como se presenta a la humanidad a lo largo de su historia, o como la vive cada individuo en un momento decisivo de su vida.

¿Qué visión tiene del mundo el hombre que cree y espera en la salvación?, ésta es la cuestión que se plantea. Hay que responder, en primer lugar, que salvarse significa liberarse de algo, alejarse, salvarse lejos de; implica una idea de distanciamiento, de ruptura con muchos aspectos de la vida ordinaria, considerados como un mal. La experiencia de la salvación se inicia a partir de la afirmación de la presencia del mal bajo formas diversas:

La *experiencia del mundo* me descubre el mal en las cosas que me

ignoran y oprimen, en la naturaleza que sigue su curso indiferente e imperturbable, en los espacios infinitos que permanecen indefinidamente silenciosos.

La *experiencia del siglo* me habla del mal en los hombres, bien se trate de la humillación por opresión o por violencia, o de la soledad en que cada hombre nace y muere.

La *visión de la miseria* me dice que en cada uno de nosotros se da una fuente de dualidad y contradicciones insuperables: *En efecto, no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero* (*Romanos* 7, 19); miramos hacia el cielo, pero tenemos el vientre pegado a la tierra. El hombre que cree y espera en la salvación, encuentra el mal tanto en la realidad individual como en la colectiva, bajo las formas más brutales del hambre y de la guerra, o bajo aspectos disimulados del hastío del hombre rico no satisfecho, de las epidemias de suicidio en los pueblos más evolucionados, o bajo el disgusto por la vida, a pesar de la civilización y del bienestar.

El tema tradicional del *diablo* me habla del poder del mal, de un peligro que me rodea y me baña por todas partes: El "príncipe de este mundo", satanás, no significa otra cosa que la consistencia ontológica del mal; es decir, el pecado original hasta en sus dimensiones cósmicas.

En una palabra, en la experiencia de la salvación, salvarse significa, ante todo, alejarse de, liberarse del mal que nos rodea. Pero existe una segunda dimensión dentro de esta experiencia. Salvarse lleva consigo también la idea de caminar hacia una realidad distinta, que no pertenece a un universo aparte del mundo en que vivimos, pero sí a un aspecto distinto: un "más allá" presente y encarnado en el reverso de la vida cotidiana, y que, a veces, se deja entrever.

Este "más allá" de la salvación, visto desde su esencia, viene caracterizado por un doble aspecto: de plenitud y de ambigüedad. Plenitud, porque el "más allá" significa la desaparición del mal en cualquiera de sus manifestaciones, exige la reconciliación con los demás, con el mundo, consigo mismo. Todo conduce a un entusiasmo gozoso y a un gusto fáustico por la vida, contrarios al hastío y cansancio del hombre de cuarenta años.

Pero significa, a la vez, ambigüedad. Las aspiraciones del que cree en la salvación han quedado colmadas, aunque de manera distinta a como él esperaba: el enfermo ansiaba la curación y, sin embargo, recibe el perdón de sus pecados; el oprimido aspiraba a la destrucción de sus enemigos y recibe, en cambio, un corazón limpio, libre de odios; otro se conformaba con una piedra, y recibe un diamante. Es verdad que nadie ha perdido en este cambio, pero ¿perciben todos la significación de este "superavit" inesperado? De ahí que, con frecuencia, el hombre se oponga a su salvación, porque el bien que se le ofrece no responde al que él esperaba.

Considerando al "más allá" de la salvación en su existencia misma, aparecen igualmente ambigüedades: y es que no es posible concebir en función del tiempo, como algo que está por venir o como algo que pertenece al pasado, el "más allá" de la salvación. Se inscribe en el orden de la eternidad, y afecta, por lo mismo, a todos los instantes del tiempo, presente y fugitivo, como una alegría que aflora constantemente, pero que no permanece. No es mañana cuando yo seré salvado, es hoy, ahora, en este instante, si libremente consiento, aunque no lo conseguiré nunca de manera permanente. Aquí radica la paradoja del "ahora ya" y del "todavía no" en la experiencia de la salvación.

La salvación, además, se presenta al hombre como algo que no depende totalmente de él. Nadie construye su salvación: la recibe, cuando se acerca. No es el resultado de un trabajo o el premio por una conducta, es una invitación. Al que se le ha ofrecido o dado, puede aceptarla, perderla o traicionarla. Y ésta es la paradoja del "don" y del "consentimiento" en la misma experiencia salvífica.

Nadie construye su salvación, venimos diciendo, sino que es salvado por otro; y esto nos sitúa de lleno en la tercera dimensión; es decir, la idea del "salvador". En un primer momento, el salvador no es propiamente Dios, es el ser absolutamente poderoso y perfecto: ni se ha captado que sea propiamente una persona en lugar de una cosa que transporta al hombre a ese "más allá", o un poder salvífico que se comunica. Se reconoce y se acepta al salvador, llámese "impulso vital" o "fuego divino", pero existe como un respeto, una timidez que nos aleja de toda curiosidad prematura y nos impide hablar de aquel o de aquello que realiza nuestra salvación. En un lenguaje abstracto, podríamos decir que la idea de salvador representa más bien un medio indispensable para llegar a la salvación.

A medida que la experiencia religiosa —y no exclusivamente cristiana— se intensifica, el salvador ya no es solamente un instrumento de la salvación, es la salvación misma: es decir, es una persona. Así aparece claramente en la experiencia de los místicos. Salvarse, equivale a unirse al salvador, sentirse amado por él, y amarlo. En este sentido, debe entenderse la fórmula, ya vieja, del siglo XVII: "se ha de buscar, no el paraíso de Dios, sino al Dios del paraíso." Con otras palabras, no existe distinción entre el salvador y la salvación.

Abordado el tema de la salvación desde el plano de la vivencia, conviene, para evitar equívocos, que lo situemos en el marco de la reflexión, con objeto de distinguir entre la gracia "salvadora" y un posible alivio imaginario de nuestros males, entre el autor de la salvación y un aparente salvador.

Debe admitirse, sin embargo, que no terminaremos nunca de poner orden y claridad en nuestra vida. Después de muchos años, en un momento importante o en un cambio de actitud espiritual, persiste la oscu-

ridad, e incluso se intensifica, fruto todo ello de la complejidad de la vida cotidiana.

Tres cuestiones se plantean principalmente desde el plano de la reflexión. La primera consiste en percibir la síntesis del autor de la salvación con la divinidad. La experiencia de la salvación la hemos concebido como el encuentro humano con un poder bienhechor; y cuando este poder benéfico se transforma, mediante un esfuerzo reflexivo, en el bien supremo, en la perfección infinita, el salvador se identifica con Dios. Surge entonces una grave dificultad: si el salvador es el topopoderoso, puesto que todo está en sus manos y de él procede todo, se manifiesta como responsable del mal y deshonrado por él. La respuesta a este problema exige, como siempre, la intervención del teólogo: el mal no puede ser el ropaje de una creación salida de las manos de Dios; ha sido provocado y difundido por criaturas libres; es decir, ha sido pecado antes que miseria; el pecado de unos es miseria para otros. La solidaridad de los hombres en este punto es la consecuencia de una libertad real que hace del mundo lo que es.

El segundo problema consiste en distinguir exactamente entre el salvador y lo que no lo es. Se dan en nuestra vida una serie considerable de inspiraciones, de impulsos y de pasiones: dioses y demonios; Cristo y el anticristo; mil falaces, posibles salvadores, entre los cuales es necesario discernir. En una palabra, ¿cómo puedo distinguir entre Dios y satanás, entre una conversión y una renuncia? Es evidente que el salvador no se define como la fuente más poderosa que me obliga a seguirlo, sino como la mejor, aquella que responde a la aspiración secreta y al impulso más íntimo de mi ser. Así pues, hay que tomar conciencia de esta suprema aspiración: no puedo identificar la perfección que viene en mi ayuda si no existe previamente en mí la idea de esta perfección. Quedaría entenebrecida por muchas ambigüedades e impurezas la salvación si no se procede a un esfuerzo personal que significa discernimiento de espíritus, comprensión de los auténticos valores; si ignoramos dónde radican los enemigos y los verdaderos males.

El tercer problema se refiere a la misión que corresponde al hombre en la tarea de la salvación, o lo que es lo mismo, al tema de las obras. Se ha dicho antes que el hombre no se salva a sí mismo, sino que es llevado por otro al "más allá" de la salvación. ¿Significa esto que no puede hacer nada con respecto a sí mismo ni para los demás? Conviene precisar de qué males nos aparta la salvación. En cierto sentido nos libera de todos los males de la vida diaria, no porque los suprima, sino porque pone fuerza para soportarlos: la enfermedad, la miseria o la humillación. Si alguno intentara sustituir estos males por la salud, la riqueza o los honores, tendría que luchar esforzadamente.

Existe, en cambio, un mal, el mal esencial, que no se supera con el trabajo, con la virtud ni con la lucha. De este mal nos libera la salva-

ción, eliminándolo. Aludía antes a lo que Péguy llama el secreto del hombre de cuarenta años, quien, debido a sus fracasos y por sus debilidades o a pesar de sus éxitos y del abuso de bienestar, termina por despreciarse, haciendo de la mediocridad su refugio. Este el el destino común de los hombres: no amarse, despreciar la vida que les ha tocado llevar, considerándola como una carga o una maldición confusa. Aquí tendría aplicación lo que decían los antiguos: "feliz el hombre que no ha nacido nunca."

A la luz de estas reflexiones se comprende perfectamente lo que significa la salvación. Al tiempo que reconozco mis miserias y limitaciones, encuentro que alguien me distingue con una atención infinita: cuando en realidad no esperaba nada, descubro un día que soy amado, que nace una amistad en mí, semejante a la que encontraron los viajeros de Emaús en aquel compañero que les abrió el sentido de las Escrituras, al compás que iba transformando sus corazones. El hombre amado advierte que es capaz de amar; es como si se operara en él un segundo nacimiento.

Las obras, según esta perspectiva, adquieren el lugar que les corresponde. No es que condicionen la salvación ni sean tampoco su finalidad. El salvador no las espera para saber si yo soy digno de su atención, y me salva antes de que yo se las pueda presentar. Son más bien el resultado de la salvación, a la manera que el fruto procede del árbol. Por eso, las obras de la humanidad salvada, las obras de la Iglesia, vienen a completar la creación de Dios en suspenso. El hombre, que no hace nada para merecer su salvación, lo hace todo porque ha sido salvado. Entiéndanse en su sentido justo estas afirmaciones que no pretenden defender una doctrina quietista.

III.—Jesucristo, salvador

La experiencia y reflexión en torno al tema de la salvación nos llevan a considerar a Jesús como esperanza y camino para la salvación del hombre. Lo expresa así san Pablo: *Cristo, en medio de vosotros, es la esperanza de la gloria* (*Colosenses,* 1, 27). Estas palabras son el anuncio de una presencia personal, de una persona que no hay que buscar en el pasado, porque está entre nosotros, hoy, y es accesible a todo el que se acerca. Aceptarla, equivale a abrirse a la "esperanza de la gloria". En el reencuentro con Cristo resucitado, el hombre descubre, por consiguiente, lo que presentía y buscaba: su salvación.

La fe cristiana, que es fe en la salvación, es, ante todo, fe en el salvador. La salvación, más que una cosa, antes que una recompensa de esfuerzos meritorios o una bienaventuranza de compensación, es "alguien", es la comunión con la persona del salvador.

La revelación, base de estas últimas reflexiones, nos descubre una admirable continuidad en este sentido. Desde la experiencia pascual del pueblo hebreo a la experiencia pascual de Cristo y de los cristianos, puede trazarse una línea sin interrupción: *Yahvé es mi fuerza..., él es mi salvador* (*Exodo* 15, 12). Este es el pensamiento clave del cántico de Moisés; refleja el sentido y contenido del acontecimiento, fundamental, que explica la creación de Israel como pueblo salvado. En él se reconoce la iniciativa divina, puesto que no existe nada, por parte del hombre, que exija o merezca algo. La iniciativa divina es principalmente el don de vivir, ya que el poder que se manifiesta no es una fuerza impersonal, sino el compromiso que una persona adquiere en beneficio de otros a los que comunica la posibilidad de existir, y que no podrían tener ni esperar abandonados a sí mismos.

"Yahvé es mi fuerza" significaba no sólo que él actúa desde el exterior, a distancia, en favor de Israel, poniendo fin a una situación desfavorable, de modo que todo terminara bien; quiere decir, ante todo, que Moisés y su pueblo tienen la fuerza necesaria para vivir, en virtud de una relación personal que establecen con Yahvé: *Yo soy el que soy* (*Exodo* 3, 14); es decir, Yahvé, el único que existe por sí mismo, es la vida y fuente de toda vida. Entrar en relación con él, es participar de la expansión de su fuerza vital. En una palabra, la salvación aparece desde el principio como la manifestación del poder vital de una persona divina. Se trata de una nueva vida que no niega las adherencias históricas de Israel: el pueblo elegido radica en esta tierra, y a él se le comunica la fuerza divina, que es Yahvé. La historia explicitará el contenido de esta experiencia religiosa según tres constantes:

1. La vida comunicada por Dios es tal que no puede quedar reducida a las dimensiones temporales de la existencia de Israel; se funda en una unidad de amor, que es indestructible.

2. Esta vida constituye un cambio en el hombre hasta realizar la renovación más profuda de su ser. Los obstáculos que impiden vivir la fidelidad con Yahvé, las injusticias, la dureza de corazón, quedarán suprimidos: ... *Y les daré otro corazón y pondré en ellos un espíritu nuevo; quitaré de su cuerpo su corazón de piedra y les daré un corazón de carne... para que sean mi pueblo y sea yo su Dios* (*Ezequiel* 11,19).

3. En tercer lugar, esta vida no será privilegio de un pequeño grupo de elegidos. La relación personal con Dios se dirige a una multitud, puesto que llegará un momento en que los pueblos todos, de un extremo al otro de la tierra, descubrirán que pueden contar con la fuerza de Yahvé: *Volveos a mí, confines todos de la tierra, y seréis salvos, porque yo soy Dios y no hay otro* (*Isaías* 45,22). Entonces, toda la humanidad será un pueblo nuevo, agrupado en torno a aquel que representa la plenitud del don de la vida, la relación más perfecta entre el hombre y Dios, porque él mismo es, a la vez, plenamente hombre y realmente

Dios; es decir, Jesús, cuyo nombre quiere decir "salvador", porque en esto consiste su única actividad: en salvar a los hombres.

¿Cómo realiza Jesús esta misión? No con palabras, actos o consejos solamente, sino, sobre todo, mediante la comunicación de su vida, a fin de proporcionar un encuentro en la persona. Baste recordar algunas escenas evangélicas más significativas: el ciego de nacimiento, el indiscreto Zaqueo, la samaritana, el paralítico y tantas otras. A la luz de estos personajes vemos que se establece un vínculo entre Jesús y una persona determinada, se inicia un diálogo, surge una confianza. El que encuentra a Jesucristo, descubre el sentido de su vida y advierte posibilidades que antes no hubiera podido esperar, y de cuya existencia ni siquiera habría podido sospechar. Ha encontrado a "alguien" que difunde una fuerza capaz de salvar.

Los episodios evangélicos a los que he aludido no adquieren toda su significación sino en virtud del término hacia el que se orientan; es decir, el acontecimiento central de la historia de la salvación: la resurrección de Cristo.

Cristo es salvador, pero Cristo resucitado. La salvación es, como queda dicho, una comunión con él, una participación en la vida del resucitado, que San Pablo explica así: *... Nacido de la descendencia de David según la carne, constituido hijo de Dios, poderoso según el Espíritu de santidad a partir de la resurrección de entre los muertos* (*Romanos* 1,3-4). Este pensamiento revela que Cristo ha sido revestido, incluso en su humanidad, de una fuerza divina, de un poder vital que se difunde a partir de Dios. El hombre tiene en Cristo una vida que procede de Dios. La expresión de Moisés anteriormente citada, "Yahvé es mi fuerza", encuentra aquí su sentido pleno: el hombre se hace participante del ser divino, vive de la misma vida de Dios. Cristo resucitado es el hombre en su plenitud, el hombre salvado, el hombre que, sin renunciar a su condición humana, queda constituido en poder, pasa a ser el Señor y Salvador de todos aquellos que aceptan entrar en solidaridad con él.

Dos expresiones nos permiten percibir la salvación del hombre en la resurrección de Cristo: una es la que Cristo resucitado pronunciaba en cada uno de los encuentros con sus discípulos: "No temáis, soy yo." Es el mismo que habían conocido antes: el hombre cansado, sentado un día en el brocal del pozo de Samaría, el hombre aclamado que huye de las muchedumbres, el mismo que lloró la muerte de su amigo Lázaro, el hombre angustiado en el huerto de los Olivos...; y es que no ha perdido nada de su condición de hombre, nada de lo que treinta años de vida han ido depositando en su existencia humana. La muerte no lo ha destruido. Todo ha sido salvado, no sólo conservado o protegido, sino transfigurado por la vida divina. Así, pues, si Cristo es el mismo, es, a la vez, distinto.

La otra expresión, semejante a la primera, está contenida en estas

palabras: "No temáis, soy yo, que estaré con vosotros todos los días." A partir de la resurrección, Cristo no está encerrado dentro de las fronteras de un país, no se ve reducido a una época con todos los condicionamientos que limitan la libertad, el último de los cuales y el más absurdo es la muerte. En lo sucesivo, Cristo dispone de una libertad total, que encuentra su realización en el poder divino. Porque es un hombre en posesión de la plenitud de la vida de Dios —que es amor—, nada le impide ya conectar con cualquier hombre, a fin de poderle comunicar el don de esta plenitud.

La fe en Jesús salvador es más que la búsqueda de un remedio frente a las angustias y al malestar de la vida presente; es más que el descubrimiento de una evasión ante la dificultad de una encrucijada: Jesús salvador, Dios y hombre, en la unidad de persona, realiza la coherencia de todo un proyecto divino.

Todo ha sido creado a la vez que todo fue salvado en Jesús. Todas las cosas encuentran en él la razón de ser y su perfeccionamiento. El es, en expresión de la Escritura, al alfa y la omega. Esto significa que la creación no puede llegar a su plenitud al margen de esta persona divina, que es Jesús, fuera de una relación personal que establecemos con él.

En la persona de Jesús, Dios ofrece al hombre la posibilidad de encontrarlo, de iniciar con él un diálogo que nunca termine, de recibir de él el don de la vida absoluta.

Jesús es salvador, pero no un salvador de ayer ni para un hipotético mañana. Es el salvador de hoy, para el momento presente. Ser salvado significa para cada hombre aceptar en cada instante entrar en comunión con Aquel que se revela y se entrega como lo absoluto de la vida: Jesús salvador.

HORACIO SANTIAGO-OTERO

SUPERVIVENCIA IDEOLOGICA DE SANTO TOMAS DE AQUINO

I. S. B. N. 84-300-0307 X

Depósito Legal: M. 484 - 1979

Artes Gráficas Clavileño, S. A. - Pantoja, 20 - Madrid-2.

HORACIO SANTIAGO-OTERO

SUPERVIVENCIA IDEOLOGICA DE SANTO TOMAS DE AQUINO

Conferencia pronunciada en la Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País, el día 28 de marzo de 1974, en la clausura del ciclo cultural; y en el Ateneo Guipuzcoano, el día 10 de diciembre del mismo año.

MADRID, 1978

SUPERVIVENCIA IDEOLOGICA DE SANTO TOMAS DE AQUINO

El séptimo centenario de la muerte de santo Tomás de Aquino es un acontecimiento cultural de particular relieve que está provocando múltiples conmemoraciones. El mundo actual recuerda a santo Tomás. Y no se trata de una conmemoración que afecte simplemente a la familia dominicana, de la que Tomás de Aquino formaba parte. Interesa a la cristiandad en general, particularmente a la "nueva" cristiandad, adulta, que cada día se ocupa menos de santos milagreros o milagrosos, para fijarse en aquellos que están más radicados en el mundo, en su propio ambiente; es decir, en aquellos cuya vida y enseñanzas pueden dar origen a un fermento de vida cristiana.

Pero esta efemérides interesa fundamentalmente a la familia de los intelectuales, que ven en santo Tomás al hombre consagrado a la investigación y a la contemplación de la verdad. Tomás fue, en efecto, el gran defensor de los derechos de la razón, de la verdad, de lo justo, del bien.

Prueba evidente del interés que suscita el acontecimiento del séptimo centenario de santo Tomás, la constituyen, entre otros, los siguientes datos:

— Como es sabido, la Unesco ha patrocinado y organizado un congreso internacional sobre santo Tomás de Aquino, en la ciudad de Byblos (Líbano).
— Merece resaltarse igualmente el hecho de que en la Rusia comunista se está traduciendo una de las obras de santo Tomás, la que lleva por título *Summa contra gentiles*.
— Es también un hecho significativo el que todas las universidades del mundo católico rindan homenaje al "Doctor común y universal".
— Las revistas especializadas publican artículos sobre santo Tomás o le dedican números especiales.
— En Francia se ha conmemorado conjuntamente el aniversario de Tomás de Aquino, de Buenaventura de Bagnoregio y del Concilio de Lyon.

— Coincidiendo con el final del año tomista; es decir, para marzo del próximo año, se proyecta un congreso internacional sobre santo Tomás en la ciudad de Bogotá, y otro en Roma, para las mismas fechas, a cargo de la "Pontificia Accademia San Tommaso".
— De entre todos los acontecimientos conmemorativos del Doctor Angélico, el que, sin duda, ha suscitado mayor interés ha sido el "Congreso Internacional Santo Tomás de Aquino en su VII Centenario", celebrado en Roma y Nápoles, los días 17 al 24 de abril de este mismo año. Por los siguientes motivos:

1. *Por razón de los participantes en las tareas del Congreso*

Es, sin duda, la primera vez, en la historia del pensamiento cristiano, que un congreso reúne tantas personalidades en torno a un solo personaje. Las cifras son significativas en este sentido: más de 1.500 inscritos, unos 1.000 especialistas asistentes, y un total de "comunicaciones" superior a la cifra de 600. La mayor parte de los congresistas procedían de Europa, pero abundaban también los participantes norteamericanos, canadienses, sudamericanos —particularmente argentinos—, asiáticos, de Oriente Medio, australianos y africanos. Es decir, el mundo cultural teológico y filosófico estuvo presente en la magna asamblea romana. La aportación española quedó dignamente representada, al menos numéricamente: unos 70 estudiosos tomaron parte en las actividades del Congreso.

2. *Por el tema elegido*

En este Congrenso se ha querido conmemorar a santo Tomás de una manera verdaderamente especial. Las "comunicaciones" aportadas no estaban orientadas exclusivamente —como habitualmente ocurre en los congresos— a presentar el "personaje", destacando su influencia histórica y su aportación doctrinal. En el Congreso tomista se intentó y se consiguió algo más. Se hizo de santo Tomás un contemporáneo nuestro, de forma que podría afirmarse que los siete siglos transcurridos no han logrado separarnos del Doctor Angélico; antes al contrario, nos han puesto en diálogo con él. En cierto sentido, cabría afirmar que Tomás de Aquino está ahora más presente que lo estuviera en el siglo XIII. Porque, al reflexionar sobre los problemas fundamentales de nuestro tiempo, los participantes del Congreso tomista —según sus respectivas especialidades— han querido aportar una palabra seria y responsable, a estos problemas, desde la plataforma aquiniana, pero teniendo en cuenta la situación del momento actual. De ahí, que se haya podido hablar, con toda razón, de la "contemporaneidad" de Tomás de Aquino.

3. *Por el desarrollo mismo del Congreso*

El Congreso tomista ha tenido una doble finalidad: primero, ser un exponente del movimiento actual en relación con los problemas de hoy, y, segundo, buscar nuevas soluciones a estos problemas. Esto se consiguió, o al menos se intentó conseguir, mediante un intercambio vivo de ideas. El Congreso tuvo sus momentos de exposición y de reflexión, pero dedicó gran parte de su tiempo al diálogo, a la discusión viva, a la crítica constructiva o, incluso, polémica, en torno a los diferentes problemas planteados. Realmente, sólo dentro de esta perspectiva se podía plantear la búsqueda de resultados positivos y de soluciones válidas, ya que la verdad no puede venir impuesta, tiene que ser verificada. Un pensamiento es válido si resiste al paso del tiempo, a los ataques de los demás; si permanece abierto a nuevas verdades. Es decir, el tiempo en que vivió santo Tomás es distinto del nuestro, pero la verdad perdura y conserva su validez.

4. *Por el significado especial del Doctor Angélico*

Tomás de Aquino no practicó el culto a la personalidad; quedó, sin embargo, objetivado en su obra, de tal forma que ésta trasciende el significado de la persona; es decir, cuando se analiza la doctrina de santo Tomás en relación con alguno de los problemas de nuestro tiempo, se discute algo que va más allá del mismo Tomás. Por ejemplo, al hablar de "teología" en santo Tomás, no se significa simplemente una ideología tomista, sino la teología como tal y su puesto en la Iglesia. Hablando del hombre —me refiero a otro ejemplo—, no se trata del pensamiento de santo Tomás sobre el hombre, sino que se trata del hombre en cuanto tal. Es significativo, en este sentido, lo que hace algunos años escribía E. Gilson. Santo Tomás, dice el sabio medievalista francés, no es esencial en la Iglesia; sin embargo, hoy, nosotros no podríamos imaginárnosla sin él, en cuanto doctor y teólogo por excelencia.

* * *

— Uno de los resultados prácticos del citado Congreso tomista fue la creación del "Instituto Santo Tomás", vinculado a la Universidad "Angelicum" de Roma, a cuya dirección va encomendada la puesta en marcha de una nueva sociedad cultural, la "Sociedad Internacional Santo Tomás de Aquino".

— Pablo VI había manifestado, previamente, el deseo de participar en las actividades del Congreso durante alguna de las sesiones. Su estado de salud, poco brillante, no se lo permitió. No obstante, protagonizó

el acto celebrado el día 20, por la tarde, sábado, que alcanzó proporciones grandiosas, y en el que ya no se sabía si el personaje homenajeado seguía siendo realmente santo Tomás o si, por unos momentos, había quedado suplantado por el Papa. En todo caso, las palabras del Pontífice, en relación con el Doctor Angélico, fueron de pura circunstancia; no pudieron ser calificadas de trascendentes, con gran decepción para algunos que recordaban con nostalgia aquellas otras de Pío IX, León XIII o Pío XI, y que señalaron hitos definitivos en la historia del neotomismo.

Se ha de reconocer, sin embargo, que Pablo VI ha rendido homenaje, de manera oficial, al Doctor Angélico, con motivo del VII centenario de su muerte, a través de un documento-carta, más reciente, dirigido al Superior General de los dominicos.

En dicho documento —que consta de 12 folios— se define a santo Tomás como "maestro del buen pensar" —estas son las primeras palabras del documento— y guía en el acercamiento a los problemas filosóficos y teológicos; maestro en saber acoger la verdad —venga de donde vega—, y ejemplar viviente de cómo llegar a armonizar los tesoros y supremas exigencias de la mente humana con las profundas realidades contenidas en la palabra de Dios.

Santo Tomás nos enseña, añade Pablo VI, a ser inteligentes frente a la fe, plena y valientemente.

— Estaba previsto también que el presidente de la República italiana, senador Giovanni Leone, pronunciara un discurso en el teatro San Carlo, de Nápoles, el lunes, día 22, durante la segunda parte del Congreso. Razones de tipo político aconsejaron la supresión del proyectado discurso, y la ausencia del presidente al solemne acto.

— Nota simpática del Congreso tomista fue, sin duda, la ausencia de clericalismos, compensada por la presencia numerosa de especialistas procedentes del mundo seglar, incluido, naturalmente, el femenino. En el mismo sentido positivo cabe añadir que entre los asistentes al Congreso no abundaban los colores cardenalicios, episcopales o de prelacías, y creo que nadie los echó de menos, aunque hubieran podido dar ciertamente mucho colorido al acto.

— Con ocasión del Congreso, la Biblioteca Apostólica Vaticana organizó, en la grandiosa sala Sixto V, una exposición de manuscritos muy valiosos, pertenecientes, en su mayor parte, a los siglos XIII y XIV. La visita de estos manuscritos —un centenar, aproximadamente— permitía a los entendidos hacer un recorrido mental, rápido, a través del siglo XIII, religioso y universitario, centrándonos fundamentalmente en torno a dos personajes: Tomás de Aquino y Buenaventura de Bagnoregio.

I.—Tomás de Aquino, intelectual del siglo XIII

Después de las anteriores indicaciones —que no son de carácter puramente anecdótico, ya que a través de ellas se descubre el alcance y la significación actuales de Tomás de Aquino— paso a exponer los puntos centrales del tema anunciado.

Hemos de reconocer en Tomás de Aquino, ante todo, al "nuevo" intelectual del siglo XIII. Los biógrafos y los testigos que actuaron en el proceso de su beatificación proporcionan suficientes datos para elaborar una semblanza completa del Doctor Angélico. Sólo quiero recordar algunos rasgos físicos e intelectuales. Según los referidos datos, Tomás era de estatura alta —medía un metro y 90 centímetros. Era recto, grueso, de cabeza voluminosa y calva en la región frontal; bien proporcionado y de color trigueño; de porte distinguido y sensibilidad exquisita. Le afectaba cualquier cambio atmosférico o de clima y era sumamente sensible al frío. Su figura prócer se destacaba grandemente entre todos los miembros de su comunidad.

No menos brillante es la semblanza intelectual. Según la misma información, Tomás poseía una inteligencia rápida, profunda, equilibrada; de memoria prodigiosa, sentía una curiosidad insaciable. Su laboriosidad no conocía descanso. Comprendía con facilidad lo que leía u oía, y lo retenía fielmente en su memoria como en el mejor fichero. Procuraba adquirir las novedades de librería, sin olvidar las mejores ediciones y traducciones. Con ser mucho lo que leía, era más aún lo que meditaba y pensaba.

Esta es, brevemente, la semblanza física e intelectual de Tomás de Aquino, un personaje que, cronológicamente e ideológicamente, se identifica con el siglo XIII, al que se ha dado en llamar de forma especial siglo occidental. Tal vez, lo que este siglo tiene de occidental se deba fundamentalmente a la obra de Tomás de Aquino.

Se ha dicho y escrito con insistencia exagerada que el siglo XIII es una época de equilibrio armónico, de orden estable, de florecimiento. Aceptarlo sin más, equivaldría a dar una visión romántica y optimista de aquella época, pero sólo parcial. Fernando van Steenberghen, gran conocedor de aquellos momentos, dice que es un siglo "de crisis de la inteligencia cristiana", que es lo mismo que expresa E. Gilson cuando afirma: "Todos podían ver que amenazaba una crisis."

Es cierto que la cristiandad del siglo XIII ofrece respuestas creadoras. Es no sólo el siglo de las grandes catedrales: es entonces, también, cuando se fundan las universidades, las cuales iniciaron, entre otras cosas, la conquista de la antigua ciencia mundana y, en parte, la completaron.

Otra respuesta creadora de la cristiandad del siglo XIII es lo que se conoce bajo la denominación de "órdenes mendicantes", nuevas comu-

nidades que se vinculan de manera inesperada a la reciente fundación universitaria. Los más prestigiosos maestros de aquella época, tanto en París como en Oxford, pertenecen a las órdenes mendicantes. Y pensadores mendicantes fueron también los que patrocinaron la idea de misionar intelectualmente a los no cristianos. Un ejemplo, en este sentido, lo tenemos en la *Summa contra gentiles,* de Santo Tomás.

Ello no obstante, el siglo XIII, en su conjunto, fue todo lo contrario de un siglo armónico:

1. En primer lugar, porque la cristiandad, sitiada desde hacía siglos por el Islam y amenazada por las hordas asiáticas, se veía condicionada por el hecho de que era sólo un pequeño grupo en medio de un mundo gigantesco no cristiano. El dominio árabe se había impuesto no sólo militarmente, sino también por su filosofía y por su ciencia, mediante traducciones del árabe al latín; de tal forma que la antigua "ratio" de Aristóteles había penetrado de manera casi avasalladora en el mundo intelectual de la Europa cristiana. Esto era, de suyo, un bien auténtico; pero visto en sus orígenes, en su contexto inicial, significaba algo extraño, algo nuevo y peligroso, pagano.

2. Al mismo tiempo, la cristiandad del siglo XIII se sentía conmovida en su política interior, al desaparecer la unidad teocrática. Por primera vez en la historia cristiana, un rey nacional — como tal— vence, en 1241, al emperador —como tal—, en la batalla de Bouvines. Por entonces también comienzan las guerras de religión, desarrolladas con impensable crueldad. El sur de Francia y el norte de Italia parecían desgarrarse definitivamente de la cristiandad. El antiguo monacato, pese a todos los intentos de reforma, había perdido mucha de la fuerza que aún conservaba en el siglo anterior. Y ¿qué decir del clero y de los obispos? Sin llegar a una afirmación global y definitiva, podríamos, sin embargo, recordar lo que dice un prior dominico de Lovaina, tal vez, condiscípulo de santo Tomás, cuando éste escuchaba las lecciones de Alberto Magno en Colonia. El prior dominico, de Lovaina, cuenta un sucedido que se sitúa en 1248 en París. Según nos dice, un clérigo, teniendo que predicar ante un sínodo de obispos, se siente preocupado buscando materia apropiada para su sermón. Entonces se le aparece el demonio y le manifiesta lo que sigue: "Diles solamente esto: los príncipes de las tinieblas infernales les damos alegremente las gracias por conducir hacia nosotros a los que les están encomendados y porque, por su negligencia, casi todo el mundo está en poder de las tinieblas."

Siendo todo ello cierto, y a pesar de que el siglo XIII no sea un todo armónico, sí podemos decir que, considerada la historia del pensamiento en su conjunto, es precisamente en esa época cuando se alcanza un orden auténtico, definible como una "perfección clásica", que duró muy poco tiempo, sólo tres o cuatro décadas. Refiriéndose a esta armonía, Gilson la traduce con el nombre de "serenidad". Es un momento que,

aun perteneciendo al pasado lejano, perdura en el recuerdo de la cristiandad como algo paradigmático y modélico, como una norma que desearíamos ver repetida bajo formas nuevas.

Pues bien; a este espacio de tiempo histórico, definido como "perfección clásica", se halla vinculado santo Tomás, si no es que su obra encarna precisamente dicho momento. La aportación del Doctor Angélico ha sido entendida y valorada, a lo largo de siete siglos, dentro de esta perspectiva, sin que el sentir común y la veneración hayan cedido ante el dicho, irreverente, de Martín Lutero, según el cual santo Tomás sería "el mayor parlanchín" de los teólogos escolásticos.

La obra, la biografía y el destino personal de Tomás de Aquino reúnen los elementos de su siglo —que estuvo lleno de contradicciones— en una armoniosa síntesis existencial.

Tomás nace alrededor del año 1225, en el castillo de Roccasecca, próximo a la ciudad de Aquino, aproximadamente a la mitad de camino entre Roma y Nápoles. Tomás es italiano por su nacimiento, pero no es propiamente un meridional, ya que lleva sangre germana por su doble ascendencia. La familia materna era normanda, mientras que la paterna era, a su vez, lombarda. El ambiente social en que nació está impregnado por el sello de los emperadores suabios Hohenstaufen: su padre y el hermano mayor pertenecen a la aristocracia cortesana de Federico Hohenstaufen.

Esto significa que Tomás de Aquino no procede realmente del antiguo Imperio romano, sino que pertenece a las "nuevas estirpes" de las gentes bárbaras invasoras, las cuales, después de la ocupación, supieron, como discípulos inteligentes, posesionarse del Imperio romano y asimilar sus riquezas culturales. Los tiempos de Boecio —que, como es sabido, intentaba comunicar a las nuevas fuerzas históricas, los invasores, la herencia de la antigüedad greco-romana mediante la traducción y el comentario— han quedado definitivamente superados. Los discípulos han llegado a la mayoría de edad.

Tomás, el más joven de los hermanos, es enviado, a los cinco años de edad, a la escuela de la abadía de Montecassino, próxima a la ciudad de Aquino. Diez años más tarde, escasamente, se traslada a Nápoles; mejor dicho, "huye" a Nápoles. No se trata simplemente de un cambio de residencia, sino de una "huida". Montecassino era no sólo una abadía benedictina, sino que era también un castillo fronterizo situado entre las posesiones imperiales y las pontificias, lugar de enfrentamiento entre el papa y el emperador: lugar propio también para hacer brillante carrera eclesiástica.

No estará de más el recordar que el monasterio de Montecassino fue fundado por san Benito —en un lugar muy próximo a una de las vías utilizadas por los bárbaros invasores—, precisamente el año en que se disolvía la Academia de Platón en Atenas; es decir, el año 529. Esta fe-

cha es importante desde el punto de vista cultural. Para algunos, significa y representa realmente el principio de la edad media.

Montecassino fue destruido dos veces hasta la época de Tomás de Aquino; primeramente, por los longobardos, y después, por los sarracenos. Permaneció desierto, como es sabido, durante más de cien años.

La biografía inicial de Tomás de Aquino, según terminamos de ver, nos descubre, entremezclados, varios de los datos característicos de su siglo. El hecho de la "huida" de Montecassino relaciona a Tomás, de alguna manera, con la historia política; es decir, con la lucha entre el emperador y el papa, que tan profundamente iba a conmover a la cristiandad, originando la aparición de nuevas estructuras. Es igualmente significativo, en segundo término, el abandono del monasterio de Montecassino, de características feudales, propias de la alta edad media, que carecen de virtualidad para los nuevos tiempos de Tomás de Aquino. Merece señalarse, en tercer lugar, la entrada de Tomás no sólo en la ciudad —huyendo del antiguo monacato—, sino también en la Universidad de Nápoles, la primera universidad estatal de occidente, fundada, hacía poco tiempo, por Federico II. Está, en cuarto lugar, otro hecho importante, el encuentro de Tomás de Aquino con Aristóteles, que, en una universidad mundana, como la de Nápoles, no podía evitarse. Por último, en quinto lugar, la confrontación a que se somete Tomás, con el dinamismo "nuevo" del "movimiento de pobreza" de las primeras generaciones de las Ordenes mendicantes, es un encuentro que sólo podía tener lugar en los ambientes urbanos.

Conocida es la trayectoria de Tomás de Aquino como estudiante en la Universidad de occidente, por excelencia, la de París, bajo la dirección de Alberto Magno, a quien acompañará más tarde a Colonia, cuando éste reciba el encargo de organizar en dicha ciudad una nueva escuela de la Orden dominicana. Precisamente por esas mismas fechas tiene lugar la colocación de la primera piedra de la catedral de Colonia.

Tomás es llamado a París a los veintisiete años, y allí comienza sus tareas de docencia, interrumpidas tres años después, para emprender una vida viajera que no le dejará permanecer más de tres años seguidos en el mismo lugar. Vida viajera, cumpliendo misiones de signo intelectual, y actividad docente se van alternando, en la vida de Tomás de Aquino, hasta el momento de la muerte, en Fosanova, el 7 de marzo de 1274, camino del concilio ecuménico que iba a inaugurarse en Lyon en la primavera de ese mismo año.

La obra escrita de Santo Tomás es realmente prodigiosa. Suelen distinguirse dos grandes grupos: *a)* Primeramente, comentarios que escribió a libros u obras ya existentes; es decir, comentarios a la Escritura, a los decretos dogmáticos de la Iglesia y a los teólogos, y comentarios a los filósofos. *b)* Segundo: obras propias y personales, distinguiéndose entre obras mayores y obras menores u opúsculos. En total, pueden señalarse 131 títulos.

Tomás de Aquino es uno de los autores más fecundos en cuanto al número y variedad de temas tratados. Y es maravilloso que los escribiese en tan corto espacio de tiempo. En poco más de veinte años (fines de 1252 a principios de 1274) compuso:

— 281 lecciones sobre los libros de Aristóteles;
— 803 lecciones sobre la sagrada Escritura;
— 850 capítulos sobre los Evangelios en la "Catena aurea";
— 463 capítulos en la *Summa contra gentiles;*
— 2.931 artículos sobre el Maestro de las sentencias;
— unos 1.200 capítulos en multitud de opúsculos de diversa índole;
— 510 artículos en las *Cuestiones disputadas;*
— 260 artículos en las *Cuestiones de "quolibet",*
— y 2.652 artículos en la *Summa theologica* con la solución de más de 10.000 argumentos.

Estos escritos ocupan en la edición de Parma 25 volúmenes en folio, y en la parisina de Fretté-Maré, 34 volúmenes en cuarto mayor, a dos columnas; es decir, una verdadera enciclopedia.

Una de las características de Tomás de Aquino, como hombre de ciencia, es ésta: información universal, respeto hacia todos, suma corrección. Respetuoso con la tradición, no deja de practicar la crítica, la selección, la originalidad.

Pero se da un hecho verdaderamente sorprendente. Tomás de Aquino, maestro por nacimiento, por inclinación y por gracia, que en la famosa polémica de los mendicantes se encuentra prácticamente solo, no tiene ningún discípulo de talla. Más aún, después de su muerte no surge nadie capaz de defender la herencia del maestro, que fue, al mismo tiempo, filósofo y teólogo, profesor universitario y también místico y santo. Por eso, al final de su existencia terrena valora su actividad con las siguientes palabras que dirige a su amigo, secretario y compañero de viajes, Reginaldo de Piperno: "Todo me parece paja..., comparado con lo que he contemplado".

II.—Santo Tomás, "Doctor communis"

Las últimas palabras nos invitan a fijarnos en un hecho que, aunque cronológicamente no deba ser llamado biográfico, pertenece, sin embargo, a la historia del hombre que fue Tomás de Aquino. Me refiero al hecho de su "canonización".

Un intelectual seglar o laico propondría, tal vez, ideas peregrinas acerca de la canonización, considerándola, por ejemplo, como un ascenso póstumo, ya que con ella nada se puede cambiar en el homenajeado, ni añadirle nada. Ciertamente, cabe decir que la canonización no viene a cambiar nada, no añade nada, porque se trata pura y sencillamente

de una constatación solemne, fundada en averiguaciones procesales exactas y detalladas; es decir, se trata de la comprobación de que nos hallamos ante una "rectitud" no usual, digamos heroica; ante una irradiación de fuerza sobrehumana, digamos divina; ante el retorno definitivo a nuestro origen divino. Este es el significado y el sentido del hecho de la canonización para el creyente.

Santo Tomás fue canonizado el 18 de julio de 1323; es decir, apenas cincuenta años después de su muerte. Pero no es esto lo que pretendo resaltar. La canonización, sin más, es un hecho, en cierto modo, banal en la historia de la Iglesia. Pero el caso que ahora consideramos es realmente especial, ya que, como hace notar Martín Grabmann, es la primera vez que se canoniza, en la persona de Tomás de Aquino, a alguien en cuanto teólogo y maestro. Es decir, se trata de la canonización del intelectual como tal. Los 42 testigos que intervinieron en el proceso de beatificación, muy poco tienen que decir acerca de las penitencias extraordinarias, los hechos maravillosos y las mortificaciones de Tomás de Aquino. Todos ellos parecen estar un tanto confusos, al tener que declarar reiteradamente que Tomás había sido un hombre leal, humilde, sencillo, amante de la paz, entregado a la contemplación, mesurado en todas sus manifestaciones, amante de la pobreza. El propio santo Tomás había escrito que la perfección de vida se encuentra más en la rectitud interior que en los actos externos y en la ascesis. Es la confesión del intelectual perfecto.

En pocas palabras, nos encontramos ante una canonización que ha tenido en cuenta al pensador y al maestro. Con ello se preanuncia algo que se confirma y se amplía en el hecho de que Tomás es proclamado, en 1567, doctor de la Iglesia, y en 1918, el *Codex iuris canonici,* uno de los códigos de la historia, determina que los sacerdotes de la Iglesia católica adquieran una formación teológica y filosófica, de acuerdo con el método, la doctrina y los principios de santo Tomás de Aquino.

Todo ello se explica perfectamente si recordamos que el título específico que acompaña a Tomás de Aquino, desde poco después de su muerte, es el de "doctor communis". En la edad media, como es sabido, los nombres de los grandes maestros solían ir acompañados de un título, que era como su apellido y definición: *Dr. Subtilis, Dr. fundatus, Dr. irrefutabilis, Dr. mellifluus,* etc. El de Santo Tomás, cuya doctrina ha hecho suya la Iglesia, ha sido reafirmado con énfasis en los tiempos modernos: es el *Doctor communis seu universalis.*

Y cabe preguntarse, ¿en qué consiste su ejemplaridad? ¿Qué es lo grandioso de santo Tomás, lo que lo ha constituido en *doctor communis?*

Probablemente no sea la originalidad de su pensamiento. Agustín, por ejemplo, es más original. Además, perfección y originalidad parecen excluirse mutuamente. Ya queda dicho que santo Tomás, aun cuando fue un gran maestro, no tuvo, en sentido estricto, ningún discípulo; permaneció solo a lo largo de su vida. No pretendo aplicar a santo To-

más lo que a veces hemos oído sobre otros grandes autores, como Praxiteles, Rafael, Molière, Shakespeare, etc., de quienes se ha dicho que tuvieron grandes hombres como precursores y sólo imbéciles como seguidores. Los continuadores de Tomás de Aquino no eran imbéciles; pero resulta sorprendente, de todos modos, el hecho de que el Angélico no haya tenido un solo discípulo de talla. Tal vez no pudo tenerlo.

Lo grandioso de los grandes, dice J. Pieper a propósito de santo Tomás, consiste precisamente en aquello que los hace inadecuados para ser representativos de una dirección. La grandeza, así como la actualidad de Tomás de Aquino, precisa Pieper, radica en que no se puede añadir un "ismo" para encerrar su doctrina; es decir, no puede haber un tomismo, propiamente hablando, entendido como una especial dirección doctrinal, que se caracterizara por aseveraciones y determinaciones polémicas; un sistema, escolarmente transmisible, de principios doctrinales. Y no puede darse, porque la grandiosa afirmación que representa la obra de santo Tomás es demasiado rica y profunda.

Lo que vengo diciendo significa, sin duda alguna, que la originalidad de Tomás estriba precisamente en no ser original. Se resiste a elegir algo. Su intento consiste más bien en elegirlo todo. De ahí que, en líneas generales, quiera permanecer fiel a la visión de Agustín y a la de Aristóteles; a las exigencias de la razón humana y a las que impone la fe. El dominico francés L. B. Geiger, en su estudio *La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, llega a la conclusión de que Tomás no es ni platónico ni aristotélico, porque es ambas cosas. Tomás tendría que haber elegido y no lo hizo.

Esta fue, sin duda, una actitud fundamental en la vida de Tomás de Aquino no sólo en el aspecto intelectual, sino también en el terreno existencial. Anteriormente me he referido al hecho de que abandonara, hacia los quince años de edad, la abadía benedictina de Montecassino, huyendo a Nápoles; es decir, a una ciudad y a una universidad, donde se iba a encontrar con dos fenómenos, nuevos para él y su época.

Se presenta ante su vida el movimiento de pobreza de las órdenes mendicantes, y descubre en las aulas universitarias la figura de Aristóteles. Tomás no elige, sino que acepta estas dos fuerzas, a primera vista contradictorias, que, conjuntadas, van a condicionar su época, así como a determinar el futuro de occidente. Ahí radica lo ejemplar, la paradigmático del *Doctor communis*, en su energía conquistadora, que no excluye ni elimina nada, que considera pertenecerle todo lo existente, provenga ya de la Biblia o de la *Metafísica* de Aristóteles.

Tomás de Aquino no hace sino continuar la obra iniciada por Domingo de Guzmán. El fundador español muere en 1221, agotado por el terrible esfuerzo de quince años de predicación. Dos décadas después, el joven Tomás se encontró con los dominicos de Nápoles, percibiendo en su justa dimensión el espíritu de la nueva Orden: "anunciar la verdad, y el impulso evangélico." En este sentido, Tomás escribe textualmente

en la *Summa contra gentiles* que el "propositum nostrae intentionis" (mi intento) consiste en anunciar la verdad, de manera que ésta se imponga por sí sola al adversario.

Por otra parte, el impulso evangélico es un movimiento juvenil, urbano, dirigido contra la mundaneidad del cristianismo oficial, poderoso económica y políticamente. El comportamiento de Tomás, lo mismo que ocurrió a Domingo de Guzmán y a Pedro Valdo —jefe del movimiento valdense—, estuvo condicionado por el evangelismo. "La perfección evangélica, explica en uno de sus escritos polémicos sobre el movimiento de pobreza, consiste en la imitación de Cristo, pero teniendo en cuenta que Cristo fue pobre no sólo en la intención, sino realmente."

Precisamente a través de este evangelismo fue cómo Tomás de Aquino se encontró con Aristóteles y aprovechó su pensamiento en beneficio de la ciencia sagrada. Resulta altamente significativo el hecho de que en el convento dominicano de Saint-Jacques, de París, se llevara a cabo la gran obra de la primera corrección de la Biblia y de las primeras concordancias bíblicas, a la vez que se comentaba en el citado convento la *Física* de Aristóteles. Por ello, Tomás no es un simple fraile dominico, una figura meramente eclesiástica, sino que es y permanecerá siempre como el *Doctor communis*.

III.—Tomás de Aquino, moderno e innovador

El Angélico fue considerado por sus contemporáneos como un innovador, casi un revolucionario, en filosofía y en teología.

Guillermo de Tocco, uno de sus biógrafos, escribió lo que sigue: "El hermano Tomás planteaba en sus clases problemas *nuevos*, descubría *nuevos* métodos y empleaba *nuevos* resortes de argumentación. Al oírle exponer una doctrina *nueva*, sirviéndose de argumentos *nuevos* también, no se podía dudar de que Dios, por la irradiación de una luz *nueva* y por la *novedad* de su inspiración, le había concedido, desde el principio, enseñar, de palabra y por escrito, *nuevas* opiniones."

El término "novus" (novedad), como puede observarse, ha sido empleado exactamente ocho veces en menos de ocho líneas. Se trata, claro está, de una repetición intencionada, mediante la cual Guillermo de Tocco manifiesta algo que él mismo, como estudiante y alumno, había percibido. Y es que Tomás, impulsado por el cambio cultural de su época, había descubierto el poder de llegar a una renovación de la enseñanza sagrada. Todos los elementos de esta ciencia sublime, que tiene a Dios por origen, objeto y finalidad; es decir, el contenido y el método, el espíritu y la técnica, los principios y las conclusiones, el estilo y la inspiración, todo ello concurre, en la mente de Tomás de Aquino, a

elaborar un nuevo tipo de teología. (El término mismo, "teología", es de origen reciente; había sido utilizado por vez primera, en el siglo anterior —en el sentido moderno y técnico de la palabra—, por Pedro Abelardo, para "titular" sus tratados sobre la trinidad y los sacramentos).

En la época de Tomás de Aquino, los términos "novus", "novitas", determinan los diversos sectores de la ciencia, de la cultura y de las instituciones, y dan un contexto definitorio a la empresa por él iniciada.

"Nuevo" es el calificativo apropiado para designar el arte gótico, en su afirmación de verticalidad, en plena expansión creadora después del período del románico. Paralelismo evidente, por tanto, entre las catedrales de piedra y las sumas de teología, que responden a una doble actividad creadora, pero que, en su densidad racional y en la expresión del misterio, se interpretan mutuamente.

Surge, asimismo, un "nuevo" estilo de decoración expresado a través de la representación naturalista de las cosas, de las plantas, de los animales y, sobre todo, del hombre, en lugar de las fantásticas imaginaciones y de los monstruos simbólicos de la alta edad media. Esto ayuda a que la humanidad del misterio cristiano, comenzando por la humanidad de Cristo, hermano de los hombres, se vaya reproduciendo dentro de esta imaginería terrestre.

Novedad también en el campo de las letras, donde la novela sustituye a las canciones de gesta, y la poesía refinada del "amor cortés" suplanta a la épica guerrera. Todo ello produce una depuración de la sensibilidad y un refinamiento de las pasiones. En este modernismo de las nuevas generaciones, Ovidio reaparece, por ejemplo, en *El arte de amar en el honor,* de Andrés Le Chaplain, que expone en forma escolástica la doctrina del "amor cortés" (1184) y que será condenada, lamentablemente, en 1277, al tiempo que santo Tomás de Aquino. De cualquier modo que se juzguen las ambigüedades del "amor cortés", hay algo cierto; que, con él, surge un despertar de la conciencia de nuevas perfecciones morales y de los valores de la experiencia interior. Contra la casuística, objetiva en exceso, de la alta edad media había protestado Pedro Abelardo, quien, al mismo tiempo que caballero de la dialéctica e insigne teólogo, fue autor de poemas de "amor cortés" para Eloísa y para los Goliardos. Abelardo reivindica la primacía de la intención en el juicio moral de los actos humanos, a la vez que minimiza la importancia del ministro sacramental en la penitencia. De igual manera, Tomás de Aquino, frente a su contemporáneo Guillermo de Auvergne, teólogo y obispo de París, adopta el criterio subjetivo de la conciencia.

Las instituciones experimentan igualmente cambios notables y los provocan. En la sociedad profana aparecen, a veces de modo violento, nuevas formas de vida económica y política frente a un régimen feudal que ha perdido su eficacia y razón de ser. Entre ellas se encuentran las "comunas culturales" o universidades, en plena efervescencia, provoca-

das por las nuevas ciudades, sin nada en común con las viejas escuelas monásticas. Dichas "comunas culturales" constituyen el lugar pedagógico, espiritual y cultural, en que se mueve Tomás de Aquino.

Frente al aristocratismo monástico, nacen, ante todo, nuevas fraternidades populares, desde la de Pedro Valdo hasta las del humilde Francisco de Asís, heraldo evangélico de los pobres de Cristo, y de Domingo de Guzmán, predicador constante, sin cuya presencia Tomás de Aquino sería impensable. Todo ello provoca serios conflictos con las fuerzas conservadoras; y la misma Iglesia, imbuída por un feudalismo por ella sacralizado, se sentía desconcertada, resistiéndose a ciertas innovaciones que amenazaban su seguridad temporal.

El conflicto y la crisis se agudizan con la lectura de obras antiguas, sucesivamente recuperadas, entre las que figura la filosofía de Aristóteles, gracias a las traducciones al latín, del árabe y del griego. La ideología aristotélica, desde la física hasta la moral, pasando por la psicología, provoca un renacimiento y concentra, en medio de la oposición del grupo conservador, la atención irreversible de los innovadores de la Universidad de París. Sabemos que Alberto Magno, haciendo caso omiso de la prohibición oficial, asumió la tarea de "hacer a Aristóteles inteligible a los latinos".

Tomás de Aquino se encontraba, por consiguiente, en el epicentro, podríamos decir, de esta conmoción cultural; y el choque ocasionado, que no podía menos de tener consecuencias decisivas en la enseñanza superior, le permitió realizar su gran obra de asimilación de la filosofía antigua, a la vez que impregnaba de realismo las mentes de las jóvenes generaciones cultas, como lo demuestra, por ejemplo, la crudeza naturalista del *Roman de la Rose,* de Juan de Meung, vecino de santo Tomás en la rue Saint-Jacques no sólo geográfica, sino también culturalmente.

El punto cuminante del conflicto surge con la concepción sobre el hombre, que Tomás de Aquino presenta en oposición, correcta pero decidida, frente a la visión antropológica agustiniana, entonces universalmente aceptada. Apoyado en las categorías aristotélicas, el profesor dominico define la situación ontológica y psicológica del ser humano por la unidad de forma; es decir, por una consubstancialidad entre espíritu y materia, que hace al hombre solidario del cosmos, en el que nace y se desarrolla.

El resultado fue que en 1270 se condenan trece proposiciones que indirectamente afectan a la enseñanza de santo Tomás de Aquino. Y en 1277, tres años después de su muerte, un amplio "syllabus" incluye, entre 219 proposiciones peligrosas, 12 que se refieren al pensamiento del Doctor Angélico.

La condenación de 1277, bajo imperativos agustianos, fue realmente funesta para la historia de la espiritualidad de occidente, pero de una eficacia limitada. La obra de Tomás de Aquino, un nuevo tipo de teología nacido de la confrontación entre fe y cultura, estaba definitivamente

garantizada, aunque la rehabilitación oficial no tuviera lugar hasta cincuenta años después de su muerte, con el hecho de su canonización.

* * *

Para terminar, quiero referirme a dos acontecimientos que considero complementarios. El Vaticano II, sin expresarlo textualmente, parece justificar la rehabilitación del pensamiento antropológico de Tomás de Aquino, de la filosofía de la materia y de la autonomía de la razón. A su vez, la celebración del séptimo centenario de santo Tomás de Aquino recuerda que no es posible mantener fuera de su tiempo y de su origen la ciencia teológica, puesto que su inteligencia sólo es válida y posible en una confrontación con la "nueva" cultura. El Concilio no llegó a formular el encuentro entre teología y cultura. Era, tal vez, una tarea que excedía las posibilidades de los padres conciliares.

Pienso que siguen vigentes aún las observaciones formuladas por E. Gilson en diversas ocasiones, por ejemplo, en su ensayo *Filosofía y teología*. El profesor E. Gilson, conocedor y admirador de santo Tomás, tomista cualificado, opina que la crisis actual de la ciencia sagrada quedaría eliminada con la asunción de un nuevo sistema filosófico más apto, de acuerdo con las exigencias actuales, para la presentación de los misterios cristianos al mundo de hoy, como en su tiempo lo hiciera Tomás de Aquino, valiéndose del aristotelismo. Después de varias consideraciones, concluye el sabio medievalista, en un tono más bien confidencial que académico, reconociendo que sistemas filosóficos aptos para rejuvenecer intelectualmente el cristianismo, tales como, por ejemplo, el bergsonismo, no faltan; pero que no existe, en cambio, el nuevo Tomás de Aquino que opere la asimilación y la síntesis.

Si la figura excepcional no ha surgido aún, no es porque no existan inteligencias superiores, equiparables a la de Tomás de Aquino, sino porque estas mentes lúcidas no se han dado dentro de un movimiento auténticamente evangélico, que nada tiene que ver con el pseudo evangelismo y el pseudo espiritualismo de otros movimientos modernos con tan fáciles derivaciones a la política y a la economía.

Tomás de Aquino sigue siendo, pues, el paradigma, el modelo, la norma que, de acuerdo con las condiciones cambiantes del momento, bajo una forma "nueva", debería lograrse como acontecimiento feliz.

SIGLO XII: ORIGEN DE LOS CENTROS INTELECTUALES

HORACIO SANTIAGO-OTERO

SIGLO XII: ORIGEN DE LOS CENTROS INTELECTUALES

Conferencia pronunciada en el Colegio Español de Munich, el día 24 de agosto de 1979, con ocasión de las bodas de plata de ese centro.

MADRID, 1979

I. S. B. N. 84-300-1531-0

Depósito Legal: M. 33.390 - 1979

Artes Gráficas Clavileño, S. A. - Pantoja, 20 - Madrid-2.

El título que he querido dar a esta charla o conferencia, me parece adecuado para recordar la creación, hace veinticinco años, de un centro intelectual para españoles en la ciudad de Munich; lo que es hoy el Colegio Mayor Español de "Santiago". Por otra parte, el tema de esta disertación está directamente relacionado con otros temas que tuve la ocasión de exponer, en este mismo lugar, en años anteriores, invitado por la Dirección del Colegio. Me estoy refiriendo concretamente a las conferencias: *Abelardo y Eloísa* y *Siglo XII: los primeros intelectuales.* La charla de hoy viene a completar las dos anteriores, ya que en la aparición del intelectual del siglo XII —y es que antes de esa época no encuentro al tipo de sabio, del hombre culto o científico que hoy distinguimos con el apelativo de intelectual—, las escuelas urbanas o capitulares —no ciertamente las monásticas— juegan un papel importante, pues ellas constituyen el contexto propio dentro del cual surge y se desarrolla el intelectual. Al mismo tiempo, el maestro Pedro Abelardo, personaje importante —sin igual, en su época—, es, por una necesidad vocacional, fundador y director cualificado de una de las escuelas más prestigiosas del siglo XII —"magister scholarum"—; y es, por esa misma razón, sin duda alguna, el hombre más moderno de su tiempo, el paradigma del intelectual.

Son, por consiguiente, tres temas convergentes y que se complementan: "los primeros intelectuales", "Abelardo y Eloísa" y "origen de los centros intelectuales". Cada uno de ellos ofrece aspectos marcadamente distintos, pero que no prescinden totalmente del contenido de los otros dos.

Hablar de centros intelectuales es lo mismo que hablar de 'escuela' o de 'escuelas'; palabra que en el lenguaje medieval, concretamente en el siglo XII, ofrece un sentido ambiguo; y, por ello, se emplea generalmente en plural.

Podríamos distinguir los siguientes grupos o categorías de escuelas, en razón del significado o contenido de las mismas.

1. En algún caso, la palabra 'escuela' designa simplemente el lugar, la institución o el local que sirvieron de marco a una determinada en-

señanza. En este sentido, podemos referirnos a algunas escuelas monásticas, colegiales o catedralicias que se definen, ante todo, por su situación geográfica, sin que sepamos prácticamente nada más acerca de los maestros que allí intervinieron ni acerca de las materias enseñadas.

2. Una segunda categoría viene definida no precisamente por el cuadro exterior de la escuela, sino por el contexto de las enseñanzas impartidas; o lo que es lo mismo, por los maestros que las profesan, así como por el espíritu, las tradiciones, los programas o los métodos en los que se inspira la docencia.

Como ejemplo de esta segunda categoría, podrían citarse las escuelas, bien conocidas, de Chartres o de Laon, que vienen caracterizadas por un conjunto de tendencias doctrinales comunes a varios maestros. Con mayor razón, la escuela del maestro Abelardo o la de Gilberto Porreta pertenecen a esta segunda categoría de escuelas, ya que su existencia es totalmente independiente del cuadro local o institucional. Los citados maestros, profesores itinerantes, fueron jefes de escuela en la medida en que supieron imponer a sus discípulos y sucesores formas 'nuevas' de pensamiento o comunicarles doctrinas inéditas.

3. Existe una tercera categoría de escuelas; aquellas que vienen definidas y caracterizadas conjuntamente por los lugares en que fueron instaladas, por los maestros fundadores y animadores, y por las doctrinas allí surgidas y enseñadas. Ejemplo característico de esta tercera categoría es la escuela de San Víctor de París, situada en la orilla izquierda del Sena y fundada por Guillermo de Champeaux. Y es que raras veces, a lo largo de la Edad Media, han permanecido tan íntimamente ligados y durante tan largo espacio de tiempo, lugares académicos, hombres e ideas.

Ejemplos como el de la escuela de San Víctor son realmente infrecuentes. Todo ello nos permite recordar la manera diferente de concebir la institución escolar en el siglo XII y en el XIII. En el XII, la escuela sigue al maestro; donde se establece el maestro, allí está su escuela, porque allí acuden los alumnos. Abelardo representa un ejemplo clarísimo de esta situación de maestro itinerante; a él, podríamos decir, le seguía su escuela, se identificaba con él. En el siglo XIII, en cambio, es el maestro el que sigue a la escuela, y para poder enseñar es necesario integrarse en un centro docente ya establecido.

Esta división de las escuelas, a la que termino de referirme, importante desde el punto de vista de una clasificación interna, lo es menos, sin duda, desde una perspectiva social y desde el punto de vista de la historia de la cultura medieval. La clasificación fundamental es la que se refiere a tres grupos bien diferenciados, correspondientes a momentos sucesivos de la historia y a exigencias nuevas de la sociedad de entonces; es decir, escuelas monásticas, escuelas urbanas y escuelas universitarias.

Las primeras, es decir, las monásticas, responden a características

propias de la época feudal; responden, por consiguiente, a unas estructuras sociales que perduran claramente hasta finales del siglo XI. Los dominios del señor feudal y los del abad representan, por entonces, el cuadro habitual de la actividad económica; y es el monasterio, a su vez, y no la ciudad, el lugar donde se cultiva el espíritu y donde se transmite el saber.

A finales del siglo XI y principios del XII se produce un cambio evidentemente notable. A medida que el comercio se intensifica y crece la importancia de las ciudades, el centro de gravitación escolar se desplaza del monasterio para instalarse en ellas. Es la época de las escuelas urbanas, catedralicias o capitulares; es el momento de su máximo prestigio.

Las escuelas monásticas no desaparecen a finales del siglo XI, pero pierden interés; y son las escuelas urbanas —catedralicias o capitulares o colegiales— las que adquieren importancia, porque responden mejor a las estructuras y a las exigencias de la época.

En virtud de ese proceso cultural, a finales del siglo XII, y sobre todo desde principios del XIII, algunas escuelas urbanas se transforman en la institución universitaria. Ello tiene lugar, cuando, al desarrollarse intensamente la actividad urbana de algunas ciudades, crece también la capacidad cultural de las mismas. Así tenemos, por ejemplo, que las escuelas urbanas de París o, lo que es lo mismo, la actividad cultural de París se transforma, por una exigencia de ordenamiento científico, en la institución universitaria.

Cada tipo de escuelas responde a estructuras económicas y sociales distintas, y en cada uno de los grupos señalados —escuelas monásticas, escuelas urbanas y escuelas universitarias— se conciben de manera distinta la cultura, la filosofía y la teología.

Por esta razón, surgen, en el siglo XII, conflictos —a veces, violentos— entre representantes de las escuelas monásticas y representantes de las escuelas urbanas. Son bien conocidos los que tuvieron lugar entre Pedro Abelardo y Bernardo de Claraval, o entre este último y Gilberto Porreta. No son propiamente dos hombres los que se enfrentan; son más bien dos ideologías, dos maneras de concebir la cultura, las que se ven contrapuestas.

Y es que el monje que filosofa o que razona en torno a las verdades de la fe, lo hace normalmente en el silencio de su celda, en un monólogo, en un soliloquio. En cambio, el "scholasticus" o profesor de las escuelas urbanas —y más aún el profesor de las escuelas universitarias— se encuentra normalmente ante un público turbulento y discutidor; tiene que exponer las verdades que ha de comunicar a los alumnos, comenzando por las verdades de la revelación, con la ayuda de la dialéctica y sometiéndose a sus reglas.

Veamos algún hecho manifestativo de esta situación. Un ejemplo, entre otros, lo encontramos en la respuesta concreta al problema de la existencia de Dios, por parte de tres personajes, representativos de tres

momentos distintos: Anselmo de Aosta o de Canterbury (finales del siglo XI y principios del XII), Pedro Abelardo (primera mitad del siglo XII) y Tomás de Aquino (siglo XIII). Quiero advertir, sobre todo, que, al establecer esta confrontación, no pretendo prejuzgar la validez de la conclusión o de los argumentos empleados en los diferentes casos; me refiero exclusivamente a la diversidad de procedimientos utilizados en la argumentación.

San Anselmo quiso elaborar un argumento válido y definitivo para creyentes y no creyentes en lo que se refiere a garantizar científicamente la existencia de Dios. Como es sabido, el monje benedictino realizaba este trabajo encerrado en su celda; y comienza las especulaciones precisamente con una súplica, con una oración; de una manera que parece, en cierto modo, absurda; ya que empieza diciendo —y esto forma parte de su reflexión intelectual—: "Señor, permíteme comprender que existes." Es decir, antes de llegar a concluir que existe un personaje, cuya existencia intenta demostrar, y antes, por consiguiente, de conocer intelectualmente su existencia, le pide, a ese personaje, ayuda para poder comprender que realmente existe.

Abelardo representa un cambio —mucho más importante de lo que podría pensarse a primera vista— que responde a una nueva situación escolar. La misma verdad la plantea dentro de las exigencias del trabajo dialéctico del *Sic et non* —"sí y no": "Dios existe y no existe."

Tomás de Aquino, a su vez, a propósito del mismo planteamiento y condicionado también por las exigencias del *Sic et non*, comienza sus reflexiones con estas palabras: "parece que Dios no existe."

Como puede verse, son tres procedimientos claramente diferenciados para demostrar una única verdad. Con otras palabras, nos encontramos ante el hecho innegable de que la respuesta "escolar", de los autores citados, a la misma pregunta, determina tres momentos importantes de la cultura medieval. Podría añadir, sin pretender hacer un afirmación maximalista, que la historia de la filosofía y de la teología, la historia del pensamiento medieval, la historia de la cultura medieval, no es otra cosa sino la historia de las escuelas o de los centros intelectuales.

Resumiendo, podemos decir que la frase anteriormente propuesta: "Señor, permíteme comprender que existes", recoge en muy pocas palabras el momento escolar del pensamiento monástico. En cambio, la respuesta en tono abelardiano: "Dios existe y no existe", representa un progreso, que viene a definir el prestigio de la escuela urbana. Y, por último, el planteamiento aquiniano: "parece que Dios no existe", responde a los primeros momentos de la institución universitaria.

* * *

Después de estas palabras introductorias, a la vez que recapituladoras de la situación escolar del siglo XII, podría esclarecer el tema propuesto con algunas consideraciones —breves— en torno al significado y el alcance de las escuelas monásticas y urbanas, para hablar seguidamente, con mayor detención, sobre la "licentia docendi" y el paso de la escuela urbana a la universidad.

Ya queda dicho que, a lo largo del siglo XII, perduran las escuelas monásticas y se desarrollan las urbanas o catedralicias, y que a finales de ese mismo siglo surge inevitablemente la institución universitaria.

Como es sabido, en el siglo XII, la enseñanza y los estudios son monopolio del clero. No olvidemos que el término "clérigo" no es sinónimo de sacerdote —o de monje—, pero sí lo es de hombre culto o instruido.

Este monopolio clerical, respecto a la enseñanza, acarreó ciertos inconvenientes, desde el punto de vista eclesiástico —que no es el momento de recordar—; lo que constituyó tema de censura por parte de algunos autores de la época.

Un caso particular dentro de esa situación general de privilegio de los clérigos, lo encontramos en Italia. Sabemos que existieron maestros y alumnos entre los seglares. No sabemos, en cambio, si las escuelas regentadas por seglares tuvieron larga vida y si obtuvieron realmente éxito y prestigio. No disponemos, por otra parte, de una documentación suficiente que nos permita precisar la duración de dichas escuelas y si se mantuvieron, de hecho, durante el siglo XII. De todos modos, este caso particular plantea problemas, aún no resueltos, en lo que se refiere al origen eclesiástico o seglar de la universidad de Bolonia.

Algo que conviene tener muy en cuenta es la oposición manifiesta —también desde el punto de vista intelectual— entre clérigos y monjes. En opinión de los clérigos, los monjes son esencialmente 'laicos' que no deben ocuparse de tareas científicas, ya que su misión consiste en 'rezar', de acuerdo con la expresión de San Jerónimo: "el monje existe no para enseñar sino para rezar."

Las escuelas monásticas

La situación a que termino de referirme, no impidió, sin embargo, que los monjes participaran en el movimiento escolar medieval, aunque no ciertamente con la intensidad y la dedicación que deseara Casiodoro, cuando, después del fracaso romano, se trasladó a Vivarium, en Calabria, con el fin de salvar la cultura occidental a través de los monjes.

El movimiento intelectual de los monasterios gira en torno a tres elementos: biblioteca, archivo, escuela. Algunos de ellos, ya desde sus comienzos, disponían no sólo de una escuela interna para los futuros monjes, sino también de otra para alumnos externos, de distinta pro-

cedencia, aunque relacionados, de alguna manera, con el monasterio.

Lamentablemente, los reformadores monásticos de los siglos XI y XII se mostraron más bien hostiles a las escuelas. En este sentido, cabe recordar especialmente a Pedro Damiano, quien, no obstante haber llegado a desempeñar los cargos importantes de arzobispo de Ostia y cardenal de la Iglesia romana, ha pasado a la historia, y con toda razón, como uno de los principales enemigos de la gramática y de la lógica, en cuanto instrumentos válidos de trabajo para la intelección de la ciencia sagrada. Es ésta una actitud bien conocida de los representantes de la santa ignorancia.

No todos los monjes del siglo XII —tampoco Bernardo de Claraval— son como Pedro Damiano, hostiles al intelectualismo, al humanismo y a la cultura; pero sí todos están de acuerdo en cuanto al principio de que el estudio organizado en las escuelas es algo que les está, de hecho, prohibido. Esta actitud condujo, como es lógico, a una pronta decadencia de las escuelas interiores del monasterio y a la supresión, en una gran proporción, de las escuelas exteriores. En algunos casos, esta supresión estaba justificada por la necesidad de oponerse al celo excesivo de familias nobles que buscaban liberarse de algunos de sus hijos, confiándolos al monasterio. Familias nobles y burguesas ven en los monasterios el lugar fácil y cómodo donde enviar a sus hijos más jóvenes y, sobre todo, a los tarados. Era opinión comúnmente aceptada que los niños y jóvenes confiados al monasterio, aunque sólo fuera a través de la escuela externa, podían quedar definitivamente vinculados a dicho centro. Hay casos en los que el nuevo abad, al hacerse cargo de la dirección de la abadía, se encuentra con que un gran número de monjes padece algún defecto físico; y casi todos ellos proceden de familias nobles. Era preciso luchar contra esta situación; y una forma consistió en la supresión de las escuelas. Una situación de tipo moral y religioso vino a dificultar una actividad cultural importante y necesaria.

Las escuelas de los capítulos seculares

Las escuelas urbanas o de los clérigos adquirieron mayor relevancia. En ellos se advierte una preocupación —no igualada por los monjes— por el estudio y la educación escolar.

La mayor parte de las escuelas clericales mantienen a sus alumnos sólo hasta los 15 años. Los que, superada esta edad, desean adquirir una formación superior, deben trasladarse a una ciudad provista de una escuela especial: París, Bolonia, Laon, Chartres, Orléans...

Los capítulos seculares jugaron un papel prominente en la enseñanza escolar de la edad media, particularmente durante el siglo XII. Por otra parte, toda iglesia relativamente importante posee un capítulo o equipo de clérigos al servicio de la misma; y uno de estos clérigos tiene el

encargo de atender la escuela o escuelas en todo el territorio que espiritualmente o temporalmente depende del capítulo.

Este personaje, que ejerce el derecho de escolanía, puede desempeñar, al mismo tiempo, en el "capítulo", el cargo de archidiácono —cuya misión es la de formar a los futuros clérigos—, de canciller —que tiene las funciones de bibliotecario, archivero y notario— o de chantre —encargado de organizar el culto—: pero su misión y dedicación fundamentales consisten en organizar la enseñanza como "scholasticus" o "magister scholarum".

La instrucción recibida en estos centros es con frecuencia estrictamente profesional; es decir, clerical. Pero sucede que, en algunos casos, alumnos de entre los mejor dotados se orientan a estudios superiores, concretamente en el campo de las artes liberales y particularmente en lo que se refiere al conocimiento de la dialéctica. Algunos hablan de "exilio" y de "terra aliena" como condiciones necesarias para adquirir una formación especializada.

Antes me refería a la oposición manifiesta entre clérigos y monjes; en el mismo sentido, se puede hablar de una oposición o contraste entre el claustro y su escuela y las escuelas urbanas. En éstas —que cuentan con mayor número de alumnos; lo que puede provocar una tentación de vanagloria, hecho frecuentemente denunciado por los monjes— hay lugar a la controversia; en las monásticas, en cambio, no se discute; sus miembros se entregan a un aprendizaje pacífico, por medio de la lectura y de la contemplación: la "lectio divina".

Por otra parte, la finalidad de los estudios en ambos centros es distinta y conduce a resultados diferentes. Los representantes de las escuelas monásticas son, en líneas generales, más cultos y más instruidos, pero menos científicos y menos preparados en las disciplinas filosóficas. Buscan desinteresadamente unos conocimientos como adorno del espíritu, no como garantía de éxito, de remuneración o de ventajas económicas.

No me detengo a explicar el contenido de los programas de estudio de las diferentes escuelas, y no hablo, tampoco, de las escuelas de los canónigos regulares —institución intermedia entre las escuelas monásticas y las urbanas—, ya que esta exposición, que pediría excesivo tiempo, no es indispensable para entender el tema que estoy exponiendo.

Las escuelas de los maestros agregados y la "licentia docendi"

Un hecho relevante en la historia del movimiento escolar del siglo XII lo constituyen las escuelas de los maestros que yo llamaría "agregados"; escuelas que no son otra cosa que la aplicación sucesiva de la "licentia docendi" o permiso para enseñar que otorga, en algunos casos, el

"scholasticus", maestrescuela o director de la escuela urbana o capitular. Y es que los "scholastici", a pesar de la ayuda recibida de profesores subordinados o ayudantes —en términos actuales, podría decirse, "adjuntos"—, no podían llevar a cabo cumplidamente su misión, debido al número progresivamente creciente de alumnos. Por otra parte, pequeñas ciudades, villas y aldeas deseaban tener también sus propias escuelas; y, a su vez, algunos de entre los alumnos, concluidos los estudios, deseaban ejercer la docencia, profesión noble y lucrativa. No todos podían aspirar a una prebenda en el "capítulo" como maestrescuela o como profesor subordinado, adjunto o coadjutor. Quedaba la posibilidad que ofrecía la "licentia docendi".

Esta institución, llamada "licentia docendi" o permiso para poder enseñar —a la que corresponde hoy nuestro título de licenciado—, se introdujo precisamente para proporcionar maestros a las nuevas escuelas que iban surgiendo y para dar acceso hasta el profesorado a aquellos que no podían aspirar a una cátedra oficial en el "capítulo", y deseaban ejercer la enseñanza. Los papas consagraron con sus decisiones esta costumbre de la "licentia docendi", a la vez que precisaron las condiciones para su obtención.

La situación es la siguiente. Por derecho nadie puede impartir la enseñanza, si no ha recibido delegación especial para ello. El "scholasticus" —que la recibió ya del obispo— mantiene el monopolio de la enseñanza dentro de los límites territoriales propios de la autoridad eclesiástica que le asignó el derecho de enseñar. Ello significa que nadie puede abrir escuela sin la autorización del "scholasticus", o bien porque el "visto bueno" de este último es condición indispensable para desempeñar la "licentia docendi" otorgada por el obispo, o bien porque es el propio "scholasticus" quien, de hecho, concede la autorización, como sucede en la mayoría de los casos.

La "licentia docendi" es, pues, una institución universalmente reconocida. Varían, no obstante, las modalidades de ejercicio de la misma, según los casos, lo que es tema de menor importancia.

La situación más corriente es ésta. El "capítulo" de la catedral detenta el monopolio escolar y concede, en algunos casos, la "licentia" en la ciudad episcopal en que se encuentra instalado. A su vez, el "capítulo" de cada colegiata ejerce este mismo derecho en los barrios o poblados pertenecientes a la misma. Por último, en las parroquias rurales y pequeñas villas, la "licentia" la concede la autoridad —"capítulo" o monasterio— a la que éstas pertenecen, y que, por regla general, no es el obispo.

Al principio, los términos "licentia docendi" no significaban, de hecho, la atestación de la capacidad del candidato, sino la autorización para enseñar. Este procedimiento presentaba algunos inconvenientes, como era el de permitir, en algunos casos, la docencia a personas no capacitadas o el de excluir de la misma a personas realmente idóneas.

Si nos detuviéramos en los momentos más importantes de la biogra-

fía de Pedro Abelardo —lo que nos ocuparía demasiado tiempo—, podríamos percibir de una manera muy directa las limitaciones del monopolio escolar, y seguiríamos los pasos a esta institución —"licentia docendi"— desde sus comienzos, viendo cómo antes de las disposiciones de Alejandro III, conseguir la autorización para enseñar era algo verdaderamente difícil. Y es que los maestrescuelas temían en los profesores agregados, posibles enemigos que mermaran su prestigio y, tal vez, sus ingresos.

Veamos un caso concreto. El maestro Alberico, contemporáneo de Abelardo y enemigo suyo —desde el encuentro de ambos en las lecciones de Anselmo en Laon—, era maestrescuela y archidiácono de Reims. Su mediocridad intelectual e insuficiente preparación fueron motivo y ocasión para que uno de sus alumnos abriera escuela con éxito, según parece. Pero Alberico obligó a su antiguo alumno a cerrar dicha escuela, en virtud del monopolio escolar. Su situación de "scholasticus" le daba la razón.

Es obligado reconocer, sin embargo, que los obispos y los papas actuaron, en líneas generales, de manera distinta; es decir, favoreciendo la difusión de la "licentia docendi". Alejandro III —Rolando Bandinelli—, antiguo discípulo de Abelardo y alumno de Bolonia, intervino de manera decisiva en este asunto. En sus *Decretales* ratifica la jurisdicción y el monopolio del "scholasticus", y en varios casos concretos reconoce el derecho que corresponde a algunos maestrescuelas. Pero dispone, al mismo tiempo, que se facilite la obtención de la "licentia docendi", estableciendo él mismo el principio siguiente: debe obtener la "licentia docendi", si la solicitare, el que se encuentre capacitado para enseñar; y esto sin que pueda exigirse dinero o retribución alguna.

El mismo pontífice transforma, en el concilio III de Letrán —año 1179—, en ley general sus anteriores decisiones particulares de tipo escolar, dejando muy claros estos dos puntos. Primero, la gratuidad de la enseñanza en las escuelas canonicales; o, lo que es lo mismo, la gratuidad de la asistencia a estas escuelas; y segundo, que la "licentia" debe ser concedida, gratuitamente, al que la pidiere y sea apto para enseñar.

Carecemos de datos para poder determinar en qué consistía la prueba de idoneidad. ¿En un examen propiamente dicho?; ¿en la asistencia asidua a las clases? No lo sabemos, porque no disponemos de documentos que lo determinen. Sabemos, sin embargo, lo que se hacía en el siglo siguiente, el XIII. Entonces, el examen de "licentia" tenía lugar ante el canciller o maestrescuela. El alumno debía contestar a determinadas cuestiones en relación con alguno de los libros explicados durante el curso. El examen que se hacía ante el canciller, para la obtención de la "licentia", era una imposición de los profesores —de la universidad—, con el fin de evitar que el canciller concediera o negara arbitrariamente la "licentia"; es decir, la concediera a los ineptos, o la negara a los capacitados.

Las discusiones que se sucedieron, a lo largo del siglo XIII, en torno a este tema nos inclinan a pensar que en el siglo anterior no existió necesariamente un examen de idoneidad, aunque no faltara en algún caso y aunque fuera frecuente una prueba de idoneidad ante el canciller. Podría afirmarse, por consiguiente, que en el siglo XII el canciller procedía con libertad. Pero no se admitía, tampoco, la arbitrariedad, ya que el solicitante, si consideraba injusta o arbitraria la negación de la "licentia", podía apelar ante el obispo o ante la Curia romana. En tales circunstancias, se nombraba un delegado o una comisión para que estudiara el caso, y se obligaba, en consecuencia, al maestrescuela a conceder la licencia solicitada o a presentar, en un plazo establecido, la prueba de que el solicitante no era realmente apto para ejercer la enseñanza.

De las escuelas urbanas a las universidades

La actividad escolar del siglo XII condujo a la institución universitaria. La "licentia docendi" y su amplia difusión a lo largo del siglo XII jugaron un papel importante en el paso de las escuelas capitulares a las universidades. Y esto por las siguientes razones.

a. La institución de la "licentia" permitió aumentar el número de maestros y, por tanto, variar los programas, ampliarlos.

b. Permitió, además, que en un mismo centro se multiplicaran los maestros agregados, y que, al crecer el prestigio de éstos, disminuyera la importancia de la escuela capitular y de la enseñanza en ella impartida.

c. En esas circunstancias, maestros agregados y estudiantes se agrupan, con el fin de llegar a conseguir y defender derechos corporativos frente al poder civil, frente al poder del canciller y frente a las injerencias del "capítulo". Esto es lo que dio origen propiamente a la institución universitaria

d. Los estudiantes se orientan progresivamente hacia las escuelas libres de los maestros agregados. De tal forma que las escuelas capitulares, tan florecientes a mediados del siglo XII, se encuentran, a finales de ese mismo siglo, en situación de inferioridad.

Dos son, por consiguiente, los factores que intervienen fundamentalmente en el paso de las escuelas urbanas a las universidades: la ampliación y modificación progresiva de los programas de estudio; y la emancipación, también progresiva, de los hombres de estudio.

1. *Renovación y ampliación progresiva de los programas de estudio*

Es uno de los aspectos que interviene eficazmente en el cambio. La diferencia existente entre la situación escolar de comienzos del siglo XII

y el programa de estudios del siglo XIII es realmente notable. Podría decirse, en líneas generales, que es la diferencia existente entre un programa de enseñanza media y otro de enseñanza superior. Dicho con otras palabras, el programa de estudios del siglo XII consiste fundamentalmente en lo que sigue: después de una enseñanza elemental, se accede al estudio de las artes liberales, aunque sólo de una manera sucinta, y se reciben algunas nociones de teología y de derecho. En la mayoría de los casos, la enseñanza no va más allá de la edad de los 15 o los 16 años.

La situación en el siglo XIII es bastante distinta. Se entra en la facultad de artes aproximadamente a la edad de 15 años, destinándose siete años al estudio de las artes, y diez al de la teología y del derecho. Pero es igualmente cierto que el paso de un programa a otro —del programa del siglo XII al programa del siglo XIII— se verifica ya, de alguna manera, a finales del XII; ya que entonces algunos de los estudiantes, una vez finalizados los estudios normales, es decir, hacia los 15 años, acuden a centros especiales, para estudiar allí, según sus preferencias, una determinada disciplina, dentro de las artes liberales o atraídos por las explicaciones de algún maestro que goza de particular renombre. Existen, igualmente, clases de teología y de derecho para los que desean especializarse en estas disciplinas.

Este progreso, que culminará en la consolidación del programa escolar del siglo XIII es como la respuesta a unas exigencias que van surgiendo, a medida que avanza la preocupación por los estudios. Es decir, los programas del siglo XIII son la reglamentación de lo que podríamos llamar estudios superiores del siglo XII, especialmente de finales del siglo, y que se encontraban un tanto dispersos.

Por todo ello, las escuelas capitulares que disponían de una vida académica más brillante, presentan, aparte de unas características que son más o menos comunes a las diferentes escuelas, otras que les son propias. Así sucede que durante los primeros años un maestro auxiliar o subordinado expone de una manera general las artes liberales, y más adelante el canciller o maestrescuela asumía la tarea de explicar algunas materias de su especialidad.

Por citar algunos ejemplos. recordemos que Guillermo de Champeaux explicaba preferentemente la dialéctica y la retórica, mientras que su sucesor dedicaba especial atención a la gramática. En la escuela de Orléans existe preferencia por el estudio de los poetas y el arte de bien decir. Los profesores de Chartres comentan la obra de Boecio y el *Timeo* de Platón. Dan importancia a los autores clásicos y a las disciplinas del "quadrivium". Montpellier, como es sabido, se distingue por los estudios relativos a la medicina, a la vez que Bolonia es la capital del derecho. Y cabe recordar asimismo que la teología se estudia preferentemente en Laon, Reims, París...

La variedad de programas y de materias aumenta con la aparición de los maestros libres o agregados: los que han recibido la "licentia

docendi" y enseñan fuera de la escuela capitular. París es, sin duda, la ciudad que ofrece mayor variedad de tipo académico. La diversidad de programas y de materias explicadas, en las diferentes escuelas, permite la especialización del más ambicioso de los estudiantes.

Cabe recordar, a este propósito, a un personaje importante de mediados del siglo XII, Juan de Salisbury. Llegó de Inglaterra a París el año 1135, y consiguió especializarse en las diversas disciplinas entonces cultivadas bajo la dirección de más de 12 profesores, entre los que se encontraba Pedro Abelardo, a quien dedica palabras de auténtico elogio, de estima y de simpatía. En el *Metalogicum* transcribe su brillante historial académico, a la vez que va puntualizando la trayectoria escolar de mediados del siglo XII, cuyo avance progresivo nos anuncia ya la transformación que tendrá lugar a finales de siglo.

2. *Emancipación progresiva de los hombres de estudio*

El segundo hecho o factor que intervino en el paso de las escuelas catedralicias o urbanas a las universidades, es la emancipación progresiva de los hombres de estudio o, lo que es lo mismo, la adquisición, por parte de los maestros agregados —llamados también independientes—, de una autonomía académica respecto a los maestrescuelas o "scholastici", y la agrupación de los mismos en corporaciones que reciben precisamente el nombre de universidades.

A la creación de la institución universitaria contribuyen notablemente, como queda dicho, los estudiantes, por el hecho claro y manifiesto de orientarse hacia los profesores 'libres' o agregados. Las escuelas capitulares, como tales, se vieron muy pronto en situación de inferioridad.

La actitud del profesorado —me refiero, claro está, a los profesores agregados— es la siguiente: ofrecer un programa de visión amplia; practicar una vigilancia sobre el alumnado menos rigurosa que la ejercida por el canciller en su escuela —ésta era una de las misiones del maestrescuela—, y preocupación por atraerse las simpatías del mundo estudiantil.

Esta actitud y los factores antes aludidos condujeron a resultados realmente positivos. A finales del siglo XII y principios del XIII, en la mayoría de los centros intelectuales el "scholasticus" o canciller no ejerce la enseñanza. Su función queda reducida a desempeñar un derecho, el de la concesión de la "licentia docendi". A partir de entonces, la "licentia" queda vinculada al cargo de canciller, quien, por otra parte, deja de estar al servicio personal del obispo. De todos modos, y aunque reducida a estas solas funciones, la figura del canciller-maestrescuela se mantiene durante varios siglos.

La "licentia docendi" permanece, pues, como un grado académico de tipo distinto al que corresponde al bachillerato y al doctorado, no

sólo por su significación, sino también por razón de las autoridades que confieren estos grados: el bachillerato y el doctorado los otorgan las autoridades académicas; la "licencia" depende del canciller.

Los profesores intentan restringir progresivamente el derecho del canciller y consiguen, en el siglo XIII, que su "placet" sea condición necesaria o "sine qua non" para que el canciller pueda conceder la "licencia". Esto constituye un hecho importante, representa un cambio cualitativo. Con ello se obtiene que la "licencia" deje de ser fundamentalmente una autorización para poder enseñar, y se transforma en un testimonio, cualificado, que garantiza la capacidad del candidato en una determinada materia. Su validez no se limita ya a un determinado territorio escolar, sino que se extiende a todos los lugares del orbe. El grado de licencia. o la "licentia docendi", así transformado, autoriza al beneficiario del mismo a ejercer la enseñanza en cualquier centro sin limitación territorial alguna, "hic et ubique terrarum".

HORACIO SANTIAGO-OTERO

SIGLO XII: LOS PRIMEROS INTELECTUALES

I. S. B. N. 84-300-0380-8

Depósito Legal: M. 482 - 1979

Artes Gráficas Clavileño, S. A. - Pantoja, 20 - Madrid-2.

HORACIO SANTIAGO-OTERO

SIGLO XII: LOS PRIMEROS INTELECTUALES

Conferencia pronunciada en el Colegio Español de Munich el día 17 de agosto de 1976.

MADRID, 1978

Al hablar del siglo XII cultural, y pensando concretamente en uno de los fenómenos más significativos del mismo; es decir, la aparición, desde los primeros años, de un nuevo tipo o representante de la cultura, me estoy refiriendo al "clérigo", término que no designa necesariamente al sacerdote o al monje.

En el siglo XII, la enseñanza y los estudios son monopolio del clero. "Culto" o "instruido" son términos sinónimos de clérigo. Que esto es así, lo expone con marcado realismo Felipe de Harvengt, segundo abad de Buena Esperanza, cuando dice: si un "señor" es más instruido que un eclesiástico que apenas sabe recitar "completas" sin equivocarse, concederemos con mayor facilidad el nombre de clérigo al primero que al segundo. Ello explica, sin duda, que jóvenes pertenecientes a la clase señorial, y que habían adquirido un cierto grado de instrucción, se consideren en situación de poder exigir los privilegios de la clericatura.

En cambio, la palabra "laico" o seglar designaba entonces a la persona que no sabía leer. En este sentido, contrapone Abelardo, en un texto de su *Teología cristiana* (PL 178, 1201), los "laicos" y "seglares" a los filósofos y las mujeres ilustradas. Para los clérigos, los monjes son esencialmente laicos.

De hecho, en el siglo XII, sólo los hombres de Iglesia se dedican a la enseñanza, y sólo ellos llegan a adquirir un cierto grado de formación. Los laicos apenas conceden importancia a la enseñanza. Había desaparecido incluso el recuerdo de las escuelas romanas. Sólo la Iglesia, que tenía que proveer a la formación de sus ministros, se preocupó por mantener la enseñanza.

Ya antes, durante el "renacimiento carolingio", cuando se quiere hacer revivir la enseñanza de la época romana, sólo es posible encontrar al profesor o al maestro entre los eclesiásticos —los clérigos.

Ello explica, tal vez, el hecho de que, en la edad media, el "clérigo" figure con frecuencia como personaje singular, al lado de los representantes de los grandes grupos sociales. Así, por ejemplo, en la *Danza macabra* de finales de la edad media —que se complace en representar los diversos estados de este mundo; es decir, los diferents grupos o clases sociales orientados hacia la decadencia, hacia la nada—, al lado de los

reyes, de los nobles, de los eclesiásticos, de los burgueses, de los representantes del pueblo, aparece el clérigo. Este es el descendiente y el heredero de un linaje especial, propio de occidente, que se identifica con el nombre de intelectual, y no precisamente con el de sabio, docto o pensador.

Este nuevo personaje responde a un ambiente de contornos bien definidos, el de las nuevas escuelas urbanas. No lo vamos a distinguir precisamente con el término de clérigo, ya que éste es, de suyo, un término equívoco. Más tarde, a propósito de Sigerio de Bravante, se utilizará el término de "filósofo", pero en realidad esta palabra designa un personaje distinto, aparte de que, en la época de Sigerio, el filósofo por excelencia es Aristóteles y de que, en la edad media, se trata concreta y específicamente del filósofo cristiano como manifestación y representante de lo que constituye el ideal de las escuelas durante los siglos XII al XV; es decir, del humanismo cristiano. A su vez, "humanista" es un término que designa más bien otro tipo de sabio, el del renacimiento de los siglos XV y XVI, que se opone precisamente al intelectual medieval. No olvidemos que los términos "edad media" fueron introducidos por hombres cultos del renacimiento para designar despectivamente varios siglos de historia.

El nombre más apropiado para identificar este nuevo personaje que surge en los comienzos del siglo XII, al aparecer las escuelas urbanas, dadas las características que concurren en él, es el de intelectual.

Este nuevo personaje, el intelectual, pertenece a un grupo que se anuncia en la alta edad media, se desarrolla en las escuelas urbanas del siglo XII y se perfecciona a partir del siglo XIII con las universidades. Nace, pues, en un ambiente bien definido, el que corresponde a los nuevos maestros de las escuelas urbanas. Existen, como es sabido, tres tipos de escuelas en la edad media, que responden a estructuras económicas y sociales distintas: las monásticas, hasta finales del siglo XI, de acuerdo con las características de la sociedad feudal; las urbanas (capitulares o catedralicias), que surgen en los comienzos del siglo XII con la intensificación del comercio y la importancia de las ciudades, y, por último, las universitarias, en el siglo XIII, como transformación y desarrollo de las escuelas urbanas. La cultura, la filosofía y la teología se conciben de manera distinta en cada uno de estos grupos.

No es de extrañar que surgieran conflictos entre representantes de las escuelas monásticas y representantes de las escuelas urbanas (Bernardo de Claraval frente a Pedro Abelardo o Gilberto de Poitiers). No son dos hombres propiamente los que se enfrentan, son dos modos diferentes de concebir la cultura. El monje que filosofa o razona sobre las verdades de la fe, lo hace en el silencio de su celda, en un monólogo o soliloquio (por ejemplo, san Anselmo de Canterbury, escribiendo su *Monologion*). El "scholasticus" o profesor de las escuelas urbanas —y más aún el profesor de las nacientes universidades— se enfrenta con un pú-

blico turbulento y discutidor. Ha de exponer las verdades de la fe con la ayuda de la dialéctica y sometiéndose a las reglas de esta disciplina (Pedro Abelardo o Tomás de Aquino).

El intelectual tiene la profesión de pensar y de comunicar a los demás su pensamiento. La reflexión personal y la comunicación de la misma, por medio de la enseñanza, son características fundamentales.

No a todos los representantes del pensamiento medieval les corresponde el título de intelectuales: ni a los místicos —relegados a la vida del claustro— ni a los poetas o a los cronistas —alejados del mundo de las escuelas— los llamamos intelectuales. El intelectual representa sólo un aspecto del pensamiento medieval, un tipo de sabio entre otros muchos. Dentro de unas características comunes, presenta aspectos distintos desde Abelardo a Ockam, desde Alberto Magno a Juan Gerson, desde Sigerio de Bravante a Besarión. A pesar de las diferencias, se percibe siempre la mismo figura histórica y sociológica.

Pensador de profesión, sabio y profesor, ofrece rasgos psicológicos peculiares que pueden, en algún caso, endurecerse, convertirse en costumbres o manías: en su afán razonador, puede caer en el vicio de la racionalización; como científico, tiene el peligro de la sequedad; como crítico, puede verse inclinado a destruir por principio, a denigrar por sistema. Pero, no obstante estos peligros reales, se ha de reconocer en el intelectual, al lado de la razón, la pasión por lo justo; al lado de la ciencia, la sed de lo verdadero; al lado de la crítica, la búsqueda de algo mejor. No fueron los intelectuales quienes predicaron las cruzadas, y nadie echará en cara a los universitarios de París, por ejemplo, la responsabilidad de la caída de Jerusalén. No cabe imaginarse a Pedro Abelardo predicando una cruzada, cosa que protagonizó, en cambio, el abad de Claraval.

Hace ya varios siglos, Dante contestó, en la *Divina comedia*, a los enemigos del intelectual, introduciendo en el paraíso —donde los reconcilia— tres grandes personajes: Tomás de Aquino, Buenaventura de Bagnoregio y Sigerio de Bravante.

Renacimiento urbano

En el siglo XII surgen las ciudades, y con ellas nace el intelectual de la edad media. Con la división del trabajo que se impone en las ciudades, en función de la actividad comercial e industrial —que es prácticamente artesanía—, aparece el intelectual como hombre de profesión que, a su vez, se instala en las nuevas ciudades.

Antes del siglo XII no hay propiamente clases sociales diferenciadas. Las que señala Adalberón de Laon no responden realmente a una verdadera especialización. Distingue este autor una clase social tripartita: la que reza —los clérigos—, la que protege —los nobles— y la que tra-

baja —los siervos—. Pero, en realidad, el siervo que cultiva la tierra es también un artesano; el noble y el soldado son, además, propietarios, jueces y administradores; los clérigos —sobre todo los monjes— son, con frecuencia, todas estas cosas. En el monje el trabajo del espíritu no es la única actividad, no constituye un fin por sí mismo: el trabajo intelectual está ordenado al resto de su vida, orientado por la regla hacia Dios. Por ello, a lo largo de su existencia "monástica", el monje ha podido ejercer también la función de profesor, de sabio o de escritor. Es un aspecto fugaz y secundario de su vida personal.

En épocas anteriores al siglo XII, los que anuncian al intelectual no lo son todavía. Alcuino, por ejemplo, es, ante todo, un funcionario, el ministro de cultura en la corte de Carlomagno. Lupo de Ferrara, entre otros, es fundamentalmente un abad que, al mismo tiempo, se interesa por los libros y se complace en citar en sus cartas a Cicerón.

El hombre que ejerce la profesión de escribir o enseñar o. mejor, ambas cosas a la vez; que profesionalmente desempeña la actividad de profesor y de sabio; es decir, el intelectual, es un personaje que pertenece al siglo XII; surge con las ciudades, fenómeno característico de ese mismo siglo. El liderazgo espiritual e intelectual comienza con la dirección de una escuela y la agrupación de numerosos discípulos entusiastas que, pensando de manera semejante, quieren hacer llegar sus ideas a círculos cada vez más amplios de la sociedad.

Es cierto que la ciudad medieval no es un fenómeno repentino. Hay ciudades en el siglo XI, y las hay también en el X; pero éstas —que podrían llamarse cadáveres de las antiguas ciudades romanas del bajo imperio— no encierran dentro de sus murallas más que un pequeño grupo de habitantes en torno a un jefe militar, un administrador o un religioso. Son todavía "embriones" de ciudades que no se desarrollan como tales hasta el siglo XII. Al quedar modificadas las estructuras económicas y sociales —debido, en gran parte, a la influencia del mundo musulmán que busca para sus grandes centros urbanos, Damasco, Túnez, Bagdad, Córdoba..., materias primas—, surge el movimiento comunal que transforma, a su vez, las estructuras políticas; y a estas evoluciones se añade otra no menos importante, el renacimiento cultural, dentro del cual aparece el movimiento de los maestros o intelectuales.

¿Un renacimiento carolingio?

Termino de referirme al renacimiento urbano del siglo XII como plataforma en la que se movieron los nuevos maestros o intelectuales; pero ¿no existió, siglos antes, un renacimiento carolingio, vinculado a la reforma de Carlomagno, que nos permita hablar del intelectual de esa época?

Sin llegar a rechazarlo de manera absoluta, este renacimiento —pre-

tendido renacimiento, según algunos— carecía, en todo caso, del aspecto cuantitativo que implica todo renacer cultural.

Es cierto que durante la época carolingia aumenta el nivel cultural de los hijos de las familias nobles —educados en la escuela de Palacio— y que mejora también la preparación cultural de los futuros clérigos en las grandes escuelas monásticas y episcopales. Pero es igualmente cierto que durante esa misma época se suprimió prácticamente la enseñanza primaria con el cierre de las escuelas "externas" de los monasterios, acontecimiento que coincide con la gran reforma benedictina inspirada por Benito de Aniani (817).

Por consiguiente, la respuesta al interrogante: ¿hubo un renacimiento carolingio?, es afirmativa únicamente si nos referimos a una élite poco numerosa, destinada a proporcionar a la monarquía clerical carolingia una reserva de administradores y de políticos. Por otra parte, la imagen de un Carlomagno —hombre realmente inculto— visitando las escuelas y favoreciendo la formación de los jóvenes del nuevo imperio es más legendaria que real.

Un dato importante en este sentido podrían ser los valiosos manuscritos de aquella época llegados hasta nosotros. Además de su innegable valor intrínseco, por su caligrafía, encuadernación, materiales utilizados y su consiguiente valoración económica... constituyen verdaderas obras de lujo, no de creatividad. Porque los monjes que trabajaban en los "scriptoria", recogiendo y copiando obras de la antigüedad, manifiestan un interés secundario por el contenido del manuscrito. Lo esencial para ellos es la atención prestada, el tiempo empleado y la fatiga experimentada como actividad penitencial. Podríamos decir, resumiendo, que el así llamado "renacimiento carolingio" es una época en la que, más que sembrar o crear, se atesora y almacena. El lujo de los manuscritos parece estar en razón inversa del grado de cultura del momento.

Encontramos una excepción en el más original y poderoso de los pensadores de entonces, Juan Escoto Eriúgena, pero se trata de un personaje que propiamente no será conocido, utilizado y comprendido hasta el siglo XII.

Antiguos y modernos: modernidad del siglo XII

No hay renacimiento sin conciencia de que se está elaborando algo nuevo. Pero los maestros de las escuelas urbanas del siglo XII —los intelectuales— poseen el sentimiento vivo de que son hombres "nuevos" o modernos. El término "moderno" surge frecuentemente en el lenguaje hablado y escrito para designar a escritores o maestros de aquel tiempo. Desde el principio se plantea el problema de la modernidad por una relación entre antiguos y modernos. Son realmente modernos y saben que lo son los maestros de las nuevas escuelas urbanas. Esto se deja per-

cibir muy claramente en los ambientes teológicos. En uno de los primeros escritos del siglo XII se nombran, a continuación de seis padres de la Iglesia, varios autores contemporáneos bajo el denominador común de "modernos": Anselmo de Laon, Ivón de Chartres, Guillermo de Champeaux y Raúl de Laon.

Pero son autores modernos que no polemizan con los antiguos; al contrario, se proponen imitarlos, y de hecho se alimentan de sus escritos, aunque no limitándose a una imitación servil. Son, en expresión de Bernardo de Chartres, como enanos que caminan a hombros de gigantes —los antiguos—, para así poder ver más y mejor; idea ésta que obtuvo eco amplísimo a lo largo de la edad media y que quedó reflejada en las vitrinas de las catedral de Chartres.

París, centro del intelectualismo

La cultura está en función del espacio y de la geografía, de tal forma que las "nuevas" ciudades del siglo XII vienen a constituir el centro de intercambio no sólo comercial, sino también cultural. Pero ¿cómo pudieron llegar París y otras ciudades a constituirse en centros de la intelectualidad de occidente? Gracias, sin duda y en primer término, a las aportaciones greco-árabes y a los trabajos llevados a cabo por los diferentes grupos de traductores.

1. En el siglo XII, los productos "raros" y de valor vienen de Oriente; pero, junto con las especias y la seda, llega también la cultura greco-árabe. El árabe sirve de intermediario. En las bibliotecas musulmanas existen obras de Aristóteles, de Euclides, Tolomeo, Hipócrates, Galeno, etcétera, llevadas allí por cristianos herejes —monofisitas y nestorianos— y por judíos perseguidos por Bizancio. Ahora vuelven a occidente —el occidente cristiano—; y este retorno, conviene recordarlo, no es obra de los trabajos y de las gestiones llevadas a cabo por los que organizaron las cruzadas o intervinieron en ellas. Llegaron por otros caminos. Las zonas de intercambio fueron fundamentalmente Italia (Sicilia y Calabria) y, sobre todo, España.

2. En aquella época, la lengua científica es el latín; es decir, para ponerse en contacto con el mundo antiguo es necesario acudir a las traducciones al latín, del árabe y del griego. Por ello, pioneros del renacimiento del siglo XII son también los traductores.

Originales árabes y versiones al árabe, así como numerosos textos griegos son traducidos al latín por personas aisladas y generalmente por equipos. Los cristianos de occidente se hacen ayudar por cristianos españoles que han vivido bajo la dominación musulmana; los mozárabes, por judíos y por musulmanes. Entre los equipos célebres, cabe recordar al que formó Pedro el Venerable, trasladándose a España, con el fin de traducir el *Corán* y poder disputar con los musulmanes en el te-

rreno intelectual y no con las armas; idea verdaderamente audaz en época de cruzadas. Pero éste es un caso un tanto especial, un proyecto aislado. Los grupos de traductores de Italia y España se dedican fundamentalmente a traducir obras científicas: Santiago de Venecia, Burgundio de Pisa, Moisés de Bérgamo, León Tuscus... trabajaban en Bizancio e Italia del norte; Aristipo de Palermo, en Sicilia; Adelardo de Bath, Platón de Tívoli, Germán Dálmata, Roberto de Kelten, Hugo de Santalla, Gundisalvo, Gerardo de Cremona..., en España.

Estas traducciones vienen a llenar las lagunas que en la cultura de occidente había dejado la herencia latina en el campo de la filosofía y, sobre todo, en el de las ciencias. Ello explica que muchas personas que andaban a la búsqueda de nuevos conocimientos decidieran trasladarse a Italia o a España, como, por ejemplo, el inglés Daniel Morley.

No podemos olvidar, sin embargo, que España e Italia representan sólo el primer momento en la utilización de los elementos greco-árabes; es decir, el trabajo de traducción. Los centros de asimilación e incorporación a la cultura cristiana de las nuevas adquisiciones están fuera. Los principales se encuentran en Chartres, París, Laon, Reims, Orleáns..., ciudades situadas en el lugar de encuentro entre el mundo del norte y el mundo del sur, zona de intercambio y de desarrollo para el comercio y la banca. Todo ello hará de Francia la primera heredera de Roma y de Atenas, como lo había predicho Alcuino y cantaba Cristiano de Troya.

3. De todos los centros o ciudades intelectuales, la más brillante es París. En torno a ella se agrupa un mundo estudiantil numeroso e importante, y se desarrolla una intensa actividad académica: estudiantes y profesores de la escuela catedralicia, en la Cité; estudiantes y profesores de la escuela de canónigos regulares de la abadía de San Víctor, estudiantes y profesores del monasterio de Santa Genoveva, maestros independientes y profesores "agregados" que han recibido del maestrescuela, en nombre del obispo, la "licentia docendi" o autorización para poder sentar cátedra en el territorio de su jurisdicción.

El prestigio inicial le viene a la ciudad de París por la enseñanza de la teología, considerada entonces como la más noble de las disciplinas científicas; aunque muy pronto se impone también el gusto por la dialéctica, incluso entre los que eran teólogos de profesión, lo que inevitablemente provocó tensiones y enfrentamientos.

¿Babilonia o Jerusalén?

París es, para algunos, real y simbólicamente, la ciudad guía, el centro del intelectualismo; para otros, es un antro de satanás, porque es la ciudad donde imperan la perversidad de los espíritus imbuidos por la depravación filosófica y la corrupción de los hombres entregados al jue-

go, al vino y a las mujeres. Es un lugar de perdición. En una palabra, París es la Babilonia moderna.

Los testimonios en este sentido son sobradamente abundantes. Baste con citar algunos. San Bernardo, dirigiéndose a los estudiantes, les dice: "huid de los ambientes de Babilonia, huid y salvad vuestras almas..."; y los invita a refugiarse en otras ciudades, los monasterios, que han sido construidos en medio del silencio de los bosques: "descubrirás más en los bosques que en los libros. Los bosques y las piedras te enseñarán más que cualquier maestro", añade el abad de Claraval.

Pedro de Cella, también cisterciense, se expresa de manera parecida cuando dice: "Oh París, que entusiasmos y decepcionas, red engañosa de vicios y lazo de toda clase de males, por ti las flechas del infierno han herido los corazones inocentes... Feliz la escuela del claustro, donde el mismo Cristo comunica a nuestros corazones la palabra de su sabiduría... Allí se descubre la razón de todo."

Así hablan, podríamos decir, los que integran el partido de la santa ignorancia, los cuales contraponen la escuela de la soledad a la escuela del alboroto y de la discusión; la escuela del claustro a la escuela de la ciudad; la escuela de Cristo a la de Aristóteles o de Hipócrates.

Existe, pues, una oposición fundamental entre los "nuevos" clérigos de las ciudades y los responsables de los ambientes monásticos que pretenden reintroducir las tendencias extremas del monaquismo primitivo.

Se da, no obstante, una paradoja curiosa. Cuando los intelectuales "urbanos" descubren en la cultura greco-árabe el fermento del espíritu y los métodos de pensamiento que caracterizarán la fuerza intelectual de occidente —claridad de pensamiento, preocupación por la exactitud científica, apoyo mutuo entre fe e inteligencia—, el espiritualismo monástico de occidente se complace en realizar un retorno al misticismo de oriente, para atraer, dicen, la luz de oriente sobre las tinieblas de occidente. La situación capital corresponde al momento en que los intelectuales de las "ciudades" consiguen separar a occidente de las preocupaciones místicas. La retirada de los monjes, de la actividad pública y social, dejará el camino abierto al desarrollo de las nuevas escuelas.

* * *

Resumiendo, podríamos afirmar que, en la aparición del intelectual, intervienen fundamentalmente estos tres factores: el ambiente urbano, la interpenetración y paralelismo entre conocimiento y enseñanza (los conocimientos se adquieren para ser comunicados) y la importancia del libro como herramienta intelectual.

1. Ya queda dicho que es precisamente en el cuadro urbano donde surge y se desarrolla el intelectual, y es algo que afirman los mismos enemigos de los nuevos maestros. Lo saben muy bien y, por ello, critican

a la vez la existencia de las ciudades y la actividad de estos nuevos maestros o intelectuales. En este sentido podría recordarse cómo Esteban de Tournai, abad de Santa Genoveva, lamenta que se discuta públicamente —violando así las instituciones sagradas— la doctrina sobre los misterios de la divinidad y de la encarnación... Según él, hay tantos errores como doctores, tantos escándalos como auditorios, tantas blasfemias como plazas públicas.

Muy similar es la actitud de Ruperto de Deutz, monje de Saint-Laurent y audaz integrista. Conocedor de las críticas que se le hacían en los ambientes de las escuelas urbanas, deja el claustro y, a lomo de asno, se desplaza cientos de kilómetros para enfrentarse con sus contradictores, ya que, para él, las discusiones académicas sólo pueden favorecer la difusión del mal. Objeta, por otra parte, diciendo que los constructores de ciudades son impíos que, en lugar de acampar en esta tierra como en lugar de paso, terminan por instalarse en ella. Recuerda ciudades como Enoch, Babilonia, Asur, Nínive, Babel..., para concluir que Dios no se complace con la construcción de las ciudades; y añade que las nuevas ciudades en las que tienen lugar discusiones académicas entre maestros y discípulos, no son otra cosa que la resurrección de Sodoma y de Gomorra.

2. Los nuevos maestros o intelectuales son —como lo es también el artesano— verdaderos profesionales. El intelectual tiene conciencia de su profesión, de la relación necesaria entre ciencia y enseñanza. No se busca la cienca para retenerla almacenada, sino para comunicarla, para ponerla en circulación; y la escuela es como el taller de donde se exportan las ideas (mercancías). Por eso, el profesor urbano —intelectual— convive con el productor, el artesano, el comerciante.

3. Por último, el intelectual o nuevo maestro no dispone, para su trabajo, de otros utensilios que su espíritu y su mente, y los libros, que constituyen su verdadera herramienta. A este propósito cabe recordar cómo el siglo XII se aleja sensiblemente de la enseñanza eminentemente oral de la alta edad media.

Los nuevos artesanos del espíritu, responsables del desarrollo cultural del siglo XII, se van organizando, lentamente, en movimientos corporativos que conducen a un movimiento comunal: y estas corporaciones de maestros y estudiantes, las "comunas intelectuales", serán, en sentido estricto, la universidad del siglo siguiente, el XIII.

Pedro Abelardo, paradigma del intelectualismo

Si quisiéramos proponer un nombre que representara, lo más fielmente posible, al personaje hasta aquí descrito, éste sería, sin duda, el del

maestro Pedro Abelardo. Es la primera gran figura del intelectual moderno, el primer profesor en el sentido estricto de la palabra —"excellentissimus professor", según la expresión con que ha sido designado—. En su vida y en su persona concurren varios rasgos que convergen hacia un liderazgo espiritual y crítico. De entre ellos, cabe destacar los siguientes:

— Renuncia a la carrera y al oficio militares en beneficio de sus hermanos, con el fin de poder dedicarse a los estudios, llegando a merecer, como contrapartida, el título de caballero de la dialéctica.
— Inicia, llevado por un impulso que no le abandonará jamás, una cruzada intelectual caracterizada por un rechazo de la tradición, el uso de la dialéctica y la necesidad de destruir ídolos. La rigurosidad dialéctica y crítica es una actitud que configurará todas sus manifestaciones intelectuales, incluida, naturalmente, la exposición y explicación del "dato" revelado.
— Su dedicación al estudio se torna rápidamente en crítica acerba de los maestros que le precedieron.
— Detalle importante es, sin duda, el hecho de sacrificar su vida amorosa en beneficio de una carrera intelectual.
— Sufre la marginación social, y el abandono y rechazo por parte de algunos amigos y seguidores suyos de primera hora.
— Por último, protagoniza un conflicto manifiesto y violento con la Iglesia oficial, lo que lleva a hacer intervenir en la contienda a antagonistas dispares y peligrosos, como Bernardo de Claraval o Guillermo de Saint-Thierry.

Los goliardos

Para terminar, quiero referirme a un grupo extraño, dentro del intelectualismo del siglo XII, el movimiento de los "goliardos", que es, además, característico de París. Esta ciudad es, para ellos, "el paraíso de la tierra, la rosa del mundo, el bálsamo del universo: paradisius mundi Parisius, mundi rosa, balsamum orbis".

No es fácil definir quiénes son los goliardos y cómo surgieron. Aparte de la calumnia —urdida por enemigos de los goliardos— y de las leyendas —forjadas por algunos eruditos e historiadores modernos—, sobre la mayoría de ellos pesa el anonimato. Para algunos, estos clérigos "goliardos" o "errantes" son vagabundos o bufones; bohemios o falsos estudiantes, perturbadores del orden... Otros prefieren ver en ellos una especie de "intelligentsia" urbana, los defensores de un ambiente revolucionario abierto a las diferentes formas de oposición.

Se desconoce, incluso, el origen mismo del término "goliardo". Lo

que sí puede afirmarse es que, en este grupo, la crítica de la sociedad constituida se practica con facilidad y satisfacción. La descripción de este movimiento podría resumirse en los siguientes aspectos.

Vagabundaje intelectual

De origen urbano, campesino o noble, son, ante todo, errantes y representantes típicos de una época caracterizada por el desarrollo demográfico, el despertar del comercio y la aparición de las ciudades, que sirven de encrucijada a los que no están inscritos en una determinada clase social, a los audaces, a los que se sienten desfavorecidos. Son evadidos y sin recursos; se hacen, en ocasiones, juglares o bufones, para poder subsistir; lo que ciertamente constituye escándalo para los espíritus tradicionales: cada ciudadano —según la mentalidad de la alta edad media— debe permanecer en "su" oficio, "su" cargo, "su" estado, "su" puesto.

Estudiantes sin domicilio fijo, sin prebenda ni beneficio, se van en busca de la aventura intelectual; siguen al maestro que más les agrada o que está más en voga; se van de ciudad en ciudad a la búsqueda de nuevas enseñanzas. En una palabra, forman un equipo de vagabundos —tan característico del siglo XII— que no pertenece a una clase determinada. De origen distinto, tienen también ambiciones diversas.

Prefieren el estudio a la carrera militar.

Todos critican, pero muchos desearían poder sustituir a los que son objeto de sus críticas. Sueñan con un mecenas generoso. Más que cambiar el orden social, parece como si quisieran llegar a ser los nuevos beneficiarios del mismo; y hay que decir que algunos pudieron conseguirlo.

Son revolucionarios que cantan la trilogía del juego, el vino y el amor, lo que inevitablemente provoca la indignación de las almas bien pensantes. Algunos han querido ver en el inmoralismo provocativo de los goliardos y el elogio del erotismo —que, a veces, llega a la oscenidad— los gérmenes de una moral natural y de la oposición a las enseñanzas de la Iglesia y de la moral tradicional. En una palabra, los goliardos serían un grupo de libertinos que, por la libertad de costumbres y de lenguaje, llega a introducir la libertad de espíritu.

Oposición a la sociedad

Algo significativo de la literatura goliárdica, mucho antes de que fuera lugar común de la literatura burguesa, son los ataques contra los representantes del orden constituido de la alta edad media; es decir, el eclesiástico, el noble e, incluso, el campesino.

Por lo que se refiere a la Iglesia, los goliardos critican, ante todo, a

aquellos que socialmente, políticamente, ideológicamente, están más ligados a las estructuras de la sociedad: al papa, al obispo, al monje.

Con inspiración claramente antipontificia y antirromana, critican las pretensiones temporales del papa; critican al pontífice y a la corte pontificia por sus compromisos con el siglo, el lujo y la búsqueda de dinero, a la vez que defienden el partido del imperio frente al del sacerdocio.

Denuncian la orientación de la reforma gregoriana, que buscaría separarse de las antiguas estructuras feudales para adherirse a los nuevos representantes del poder y del dinero, sin que abandonen, por ello, las críticas de la antigua tradición.

He aquí un ejemplo de su actitud antipontificia. Las palabras de Gregorio VII: "el Señor no ha dicho: mi nombre es costumbre", las ponen los goliardos en labios de otros papas con esta ligera modificación: "el Señor ha dicho: mi nombre es dinero, y sigue el evangelio de origen goliárdico, que se inicia así: "Comienzo del santo evangelio según san Marcos-Dinero...", que es una sátira brutal contra el papa y la curia romana.

El clero jerárquico es duramente criticado. Comprometido antes con la nobleza, lo estaría ahora con los comercianes. Con los señores feudales aullaba, ahora, con los comerciantes, ladra, dicen los goliardos.

En cambio, el cura o clérigo sencillo es considerado como una víctima de la jerarquía, compañero de la misma miseria y explotación.

Censuran, sobre todo, al monje, en quien descubren un peligroso concursante frente al empobrecido clero secular, al que los monjes privarían de prebendas, penitentes y fieles. Este enfrentamiento entre clero secular y clero regular surgirá más violento en el siglo siguiente, a propósito de las cátedras universitarias.

Los goliardos atacan igualmente al noble, al militar y al soldado. Para el intelectual del siglo XII, son más importantes los combates del espíritu y las disputas dialécticas que la carrera militar.

Crítica destructiva

Existe, pues, una oposición y un antagonismo entre el noble, el caballero, el feudal y el soldado, y el intelectual o clérigo al nuevo estilo goliárdico.

Este antagonismo adquirió forma concreta en la valoración de las relaciones de ambas tendencias respecto a la mujer. Los goliardos manifiestan su superioridad frente al señor, el caballero o el feudal, por el hecho de que gozan de las preferencias femeninas. Las mujeres los prefieren: el clérigo sirve al amor mejor que el caballero. Podríamos recordar, en este sentido, unas palabras de la *Canción de Phylis y de Flora,* una de las cuales ama a un clérigo y la otra a un caballero —miles—. La experiencia lleva a las dos heroínas a hacer la siguiente declaración:

"de acuerdo con los usos y la ciencia, el clérigo se manifiesta más apto para el amor, que el caballero", expresión de la oposición sarcástica de dos grupos sociales antagónicos.

A pesar de su importancia, los goliardos fueron, poco a poco, rechazados del movimiento intelectual. Sin duda que propusieron temas de gran porvenir; representaron, de la manera más intensa, un ambiente deseoso de liberarse; proporcionaron al siglo siguiente ideas de moral natural, de libertinaje de espíritu y de costumbres, de crítica de la sociedad religiosa; ideas que reaparecieron a lo largo del siglo XIII.

Sin embargo, en ese mismo siglo, los goliardos desaparecerán. Además de las persecuciones y de que fueron afectados por algunas condenaciones del año 1272, sus tendencias a una crítica destructiva les impide encontrar un puesto en la universidad. Es la misma universidad la que hace desaparecer a este grupo de vagabundos intelectuales.

HORACIO SANTIAGO-OTERO

INVESTIGACION Y DEMOCRACIA

I. S. B. N. 84-300-2832-3
Depósito Legal: M. 23878 - 1980
Artes Gráficas Clavileño, S. A.—Pantoja, 20 - Madrid-2

HORACIO SANTIAGO-OTERO

INVESTIGACION Y DEMOCRACIA

Conferencia pronunciada en el Aula Cultural de "Instituciones Culturales Vox", el 11 de junio de 1980.

MADRID, 1980

Esta conferencia o charla-coloquio es una actividad que se inscribe en el amplio marco de un intento de mentalización pública en torno al tema prioritario de la investigación científica y de una llamada de atención a la responsabilidad estatal. Para la erradicación de numerosos problemas y para la racionalización de la infraestructura de la investigación se hacen necesarias una comunicación e información constantes no sólo dentro de la comunidad científica, sino desde esta comunidad al público en general. De entre los actos recientemente celebrados en este sentido, merece destacarse, por su amplitud y el interés suscitado, el Congreso Nacional "Política científica y futuro del C. S. I. C.", organizado por la "Asociación de Personal Investigador del Consejo Superior de Investigaciones Científicas" (Madrid, 2, 3 y 4 de marzo), en el que los investigadores han puesto de manifiesto la imperiosa necesidad de poner en práctica medidas de urgencia en la política científica del país.

Buscando el cómo y el porqué de la actual situación en el campo de la investigación, surgen una serie de problemas que no deben considerarse aisladamente, a pesar de lo dispersos y alejados que parezcan.

No se plantea en esta ocasión el tan controvertido tema de la llamada "ciencia española", que ha suscitado grandes polémicas en el pasado y que, sin duda, seguirá provocando en el futuro. Tampoco se trata de repasar la historia de los momentos más representativos y de los condicionantes de la investigación en nuestro país. Se intenta dar una visión lo más real posible de la verdadera situación del momento, para poder formular al mismo tiempo las posibles vías que conduzcan a corregir la lamentable situación actual; y esto, aun sabiendo que no está en nuestra mano la ejecutoria de tales fórmulas, y, además, teniendo la negativa experiencia de la continuada apatía con que los responsables han escuchado siempre nuestras interpelaciones, a pesar de sus doradas promesas, reiteradas cuantas veces se han creído oportunas, y olvidadas al fin, o inmediatamente después de pronunciadas.

Esquemática y brevemente voy a enumerar los principales problemas, aunque no los únicos, que surgen en torno al tema planteado. Así, quiero hacer constar, en primer lugar, que ningún plan de desarrollo ni partido político alguno ni ministerios responsables ni el gobierno, hasta ahora, han tomado suficiente

conciencia ni manifestado la importancia prioritaria de la actividad investigadora.

En segundo lugar, la desvinculación de la investigación respecto a la sociedad ha sido causa de que ésta la ignore y desconozca sus necesidades y sus ventajas.

En tercer lugar, la ausencia de una política coherente y progresista, ocasionada por múltiples factores, como, por ejemplo, la falta de programas prioritarios, la falta de política de personal, la falta de presupuestos y de medios, la falta de una auténtica dirección científica, etc., determina la situación actual.

En un cuarto lugar, no debería abandonarse ningún sector de la investigación, en una programación global de la misma; así, por ejemplo, ciencias y humanidades no pueden ignorarse; es decir, cualquier programación parcial, ideada en uno de los campos, debe pensarse, teniendo en cuenta la existencia real y necesaria de otros campos de la investigación.

En quinto lugar, resulta indispensable potenciar la investigación humanística, pues se trata de un legado importante e imposible de ignorar en nuestro país, y que inexplicablemente se ha relegado a un puesto secundario, siendo así que en este patrimonio se encuentra la base de nuestra civilización y el condicionante no sólo de nuestra cultura, sino de la de otros países.

La enumeración de estos cinco puntos no pretende implicar toda la problemática, pues soy consciente de que en cinco apartados no se puede reflejar todo el contexto.

I

Después de largos años de progreso científico —progreso considerado como propulsor de la liberación intelectual, moral y material—, la utopía científica comienza desgraciadamente a declinar. Es cierto que el investigador está plenamente convencido de la importancia de su saber objetivo, y que conoce la utilidad de su trabajo; pero, al mismo tiempo, comprueba que su vocación se ha convertido en un oficio más, al servicio, con frecuencia, de una actividad que no es realmente investigadora. Su libertad se siente, a veces, amenazada por la burocratización y la urgencia de rentabilidad.

2. Como es sabido, los 'dirigentes' ceden ante la tentación de establecer las opciones fundamentales, dentro de las tareas investigadoras, en razón de fines económicos y 'políticos', o en función de los intereses de la empresa privada. Por otra parte, la opinión pública ha descubierto el precio elevado que es necesario pagar para poder conseguir el actual progreso científico y técnico, y se muestra desfavorable y crítica ante los daños ocasionados por la ciencia y la presencia avasalladora de la tecnonolgía. Porque, de hecho, la ciencia ha llegado a crear más problemas de los que resolvía, provocando así una desilusión general, y se ha hecho necesario investigar precisamente para mitigar los problemas que el desarrollo tecnológico ha traído a la humanidad; con otras palabras, hay que promocionar investigaciones que acaben con los trastornos producidos por la tecnología.

3. Sin embargo, con toda razón se ha dicho que no es precisamente el progreso científico lo que debemos criticar, sino el uso que de él hace el hombre; y es un hecho evidente que la investigación científica constituye una de las actividades más importantes y significativas a nivel nacional, que permite, además, valorar y definir la política del país. No debe ser considerada, por tanto, como una tarea más, sino como algo prioritario dentro de los objetivos de la política de cualquier Estado moderno y democrático. Los 'nuevos' partidos políticos no pueden olvidar, en sus programas, este aspecto importante de la vida moderna; y los responsables de la política científica, al determinar los objetivos prioritarios de la actividad investigadora, a corto y largo plazo, habrán de tener en cuenta —dentro del marco de las posibilidades reales— las necesidades económicas, culturales y sociales del país. Precisamente el prestigio de un país no se mide por la naturaleza de sus creencias religiosas ni tampoco por la abundancia de sus recursos naturales o su posición geográfica, sino por el nivel cultural y científico alcanzado y por sus aportaciones a la civilización y al bienestar de los hombres. A este propósito debo añadir que hace bastantes meses me dirigí, por escrito, al responsable cultural de los diferentes partidos políticos de nuestro país —exceptuado el comunista, cuya alternativa para la investigación ya conocía—, solicitando de cada uno de ellos el envío de su programa en el campo de la investigación o, al menos, alguna información al respecto. El resultado de esta gestión fue realmente decepcionante, ya que únicamente obtuve un ejemplar del "Programa inicial de política de investigación científica y técnica" del Partido Liberal —gracias a la amabilidad de Enrique Larroque— y una carta del responsable de Alianza Popular, agradeciéndome la deferencia de haberme dirigido a su partido y anunciando el envío de una documentación que, hasta la fecha, no se ha recibido. Este hecho es realmente significativo.

4. La crisis actual de la investigación en España pone de manifiesto las debilidades estructurales de nuestra nación, pobre en materias primas, que debe su desarrollo de los últimos años —más aparente que real—, no precisamente a la política de sus dirigentes, sino a los esfuerzos y sacrificios de sus habitantes en general y a la repercusión del bienestar de los países vecinos en el nuestro.

Más aún, el esfuerzo global español en el terreno de la investigación se paraliza, y amenaza con desaparecer, si la política seguida desde hace ya muchos años —caracterizada por una falta de dinamismo, de vitalidad y de representatividad, fácilmente perceptibles—, no es rápidamente modificada.

5. Es evidente que la investigación es una actividad que está en función de los hombres que la realizan, pero es cierto también que los altos responsables no han aportado lo que estaba de su parte para fomentar el estímulo de los investigadores —desprovistos de responsabilidad en la programación de las tareas científicas— y de aquellos que desearían llegar a serlo. El problema del personal investigador —tan falto de atención por parte de los últimos gobiernos— ha terminado por adquirir una gravedad mayor que la provocada por los problemas estrictamente presupuestarios.

6. Cabe añadir que ninguno de los "planes de desarrollo" ha tomado en

serio el problema de la situación deficiente de la investigación científica, no obstante las declaraciones, en sentido contrario, de las autoridades responsables. Por otra parte, no se ha tenido en cuenta la unidad necesaria de la actividad investigadora. Ha existido, a lo largo de muchos años, un cierto desprecio o abandono hacia la investigación básica o fundamental. Este abandono es ciertamente más notorio en lo que se refiere a la investigación humanística en general. La responsabilidad no ha de recaer sobre el personal investigador, ya que éste no ha sido convocado para opinar y responsabilizarse en este punto concreto.

7. Para que el pueblo español pueda afrontar el reto del mundo que le rodea y dialogar con él, es necesario, ante todo, desarrollar y utilizar, lo mejor posible, los recursos del potencial intelectual del hombre español y la capacidad creadora del mismo, no sólo para llevar a cabo unas determinadas actividades investigadoras, sino para intervenir también en la programación de las mismas.

II

La prensa más consciente, de nuestro país, se ha venido haciendo eco, a lo largo de los últimos años, de las preocupaciones y problemas que plantea la investigación. Sucesivamente han ido apareciendo artículos, en diarios y revistas, en los que se analizan problemas de mayor urgencia, se proponen soluciones o se defiende, incluso, con más o menos reserva, la investigación existente. Entre tanto, se ha llegado a un consenso casi unánime que admite, en líneas generales, la escasez de nuestra investigación, su bajo nivel, su exigua rentabilidad económica y la carencia de impacto social. Se ha llegado, pues, a establecer un balance más bien negativo.

2. Cabe, a este propósito, señalar algunos de los problemas generales que han dificultado y siguen dificultando la buena marcha de la investigación científica. Podrían resumirse en los siguientes puntos, que no hago más que enunciar:

— La desvinculación de la investigación respecto a la sociedad...
— La desvinculación de la investigación respecto a la enseñanza...
— La burocratización de los órganos encargados de realizar las labores investigadoras...
— Las limitaciones ideológicas impuestas a la actividad investigadora en diversos campos, especialmente en el ámbito humanístico...
— La ausencia de participación de las personas que realizan el trabajo de investigación, en las decisiones que les afectan...
— El aislamiento científico entre los diferentes institutos y departamentos destinados a la investigación...
— La ausencia de un organismo coordinador eficaz a nivel general y dentro de los diferentes centros...
— La politización de los más altos cargos de dirección, ejercida de forma no democrática ni en beneficio del desarrollo científico...

— El incremento escaso y, a la vez, anárquico de las plantillas de investigadores...

— En una palabra, la investigación española ha seguido hasta el momento presente una trayectoria que tiene muy poco o nada que ver con la "nueva etapa de la historia de España", una nueva etapa de democracia, de responsabilidad y representatividad de cada español en las tareas que le afectan.

3. Por ello, políticos, técnicos y hombres de ciencia consideran deber suyo no seguir manteniendo el silencio ante la falta de claridad en la marcha científica del país. Es decir:

— En el dominio de la energía nuclear necesitamos ser informados sobre los peligros que puede representar un determinado programa de centrales nucleares; y esto, no de una manera general o aproximada, sino completa y exacta, lo que no podrá conseguirse sin la intervención de un organismo 'informador', independiente respecto a las partes interesadas y que ofrezca las garantías de competencia técnica y de sinceridad.

— Los créditos destinados a la informática —en beneficio más bien de la empresa privada— no parece que debieran ir integrados en el capítulo 'investigación', lo que demuestra la manera acientífica de responder a los grandes programas propuestos por los investigadores.

— La investigación con fines socio-económicos, en vistas a proporcionar una vida mejor dotada y un cuadro ambiental más humano, ofrece un retraso considerable en relación con los demás países occidentales, mientras que la investigación fundamental —que es necesario salvaguardar en todo momento— decrece progresivamente.

— Hay, pues, dos necesidades urgentes: la publicación de un 'libro blanco' en el que se ponga de manifiesto la realidad de la investigación y los abusos que, a lo largo de muchos años, han tenido lugar en nuestro país; y segundo, responder al derecho que tiene la sociedad española, ofreciéndole seguridad y garantía, de manera oficial, de que la situación actual no ha de continuar.

4. Cabe esperar, por consiguiente, que el gobierno español proponga, al fin, una política de investigación que implique un esfuerzo, sin precedente, en el dominio de la energía, en la elaboración de los grandes programas y proyectos de interés nacional, en la preocupación por garantizar nuevos modos de vida o de salvaguarda del medio ambiente...; pero, de tal manera que la investigación fundamental ocupe el puesto que le corresponde; es decir, el primero. Por otra parte, como es sabido, los objetivos prioritarios de la investigación —que, tal vez, coinciden con las preocupaciones del gobierno, ya que a éste corresponde la

misión de interpretar las aspiraciones de la sociedad— sólo pueden ser garantizados allí donde exista una investigación fundamental que se desarrolle libremente y en ambiente favorable.

III

Importa no olvidar que una actividad investigadora debidamente organizada, capaz de colaborar positivamente en el desarrollo científico y técnico del país, sólo puede ser realizada en el marco de una sociedad democrática que garantice, sin exclusivismos, la participación de los ciudadanos en las tareas políticas de gobierno. Y es que la investigación se justifica, por el hecho de utilizar recursos sociales, en razón de su utilidad para la sociedad, y corresponde a ésta el derecho de proponer los objetivos y el rendimiento de las tareas investigadoras, estableciendo los prioridades y mecanismos de control que considere más adecuados. De hecho, la sociedad canaliza esta planificación a través del gobierno, del parlamento, del colectivo de los investigadores y del conjunto de los sectores destinatarios de la investigación. Por otra parte, la investigación científica, para ser útil a la sociedad, debe ser una actividad creativa e innovadora, se trate de investigación básica o de investigación aplicada, independientemente de la naturaleza de los objetivos que pretende alcanzar: científicos, tecnológicos, económicos, militares, etc. La creatividad y el carácter innovador de la investigación científica exigen que el investigador sea seleccionado en razón de sus aptitudes, disponga de autonomía para organizar su trabajo y de libertad intelectual para interpretar y difundir los resultados, y posea verdadero interés por los temas que constituyen su campo de trabajo.

Se impone, pues, la necesidad de un programa común y de un plan renovado y democrático por parte del gobierno para modificar profundamente las estructuras aún vigentes y proponer las opciones fundamentales:

a) Las estructuras deben ser tales que permitan la presencia eficaz de un control democrático en torno a la política de la investigación, a la vez que han de facilitar el diálogo entre investigadores y destinatarios de la actividad investigadora.

b) Se hace necesaria la intervención de varios organismos y comités en la planificación de la actividad investigadora, ya que es impensable que los diferentes proyectos puedan ser concebidos, decididos, realizados y controlados en el marco de un solo organismo.

c) La universidad ha sido, durante mucho tiempo, el lugar privilegiado para la investigación científica; hoy, sin embargo, no puede confundirse investigación universitaria (académica, a corto plazo, monográfica, no programada) y otra investigación —fundamental y aplicada—, que se realiza en equipo, programada, a medio o largo plazo, generalmente interdisciplinar.

d) El Consejo Superior de Investigaciones Científicas es el órgano investigador principal en el marco de las instituciones públicas y especialmente, en la situación actual, dentro de los ministerios con actividades investigadoras; a él correspondería la realización y fomento de las investigaciones científicas necesarias para atender las exigencias del progreso científico, cultural y tecnológico del país, y su desarrollo económico y social. Su razón de ser y finalidad consisten, por tanto, en ser productor y propulsor de una investigación distinta de la universitaria. En las conclusiones del antes citado Congreso, "Política científica y futuro del C. S. I. C.", este organismo, el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, ha quedado definido como un "hecho irreversible y una necesidad permanente en cualquier planificación de la investigación en el sector público".

e) Las grandes opciones deben ser fruto de una amplia confrontación entre investigadores y responsables de la política del país, ya que es necesario prever una progresión continua en el esfuerzo de la investigación fundamental, explotar el progreso científico y técnico hacia fines socio-económicos, desarrollar la investigación aplicada en el dominio de las ciencias humanas y definir la más correcta política de la investigación industrial.

2. Es cierto que no resulta fácil canalizar la actividad intelectual e investigadora, dado que los resultados son desiguales e imprevisibles.. De todos modos, es más difícil someter a una planificación y a un control de eficacia la investigación básica que la investigación técnica y aplicada. Pero es igualmente comprensible que el nivel de la investigación y del desarrollo de un país se traduce menos en términos financieros o en programas que en el número de especialistas que son necesarios para descubrir, promover o rechazar los conocimientos adquiridos, habida cuenta de la concurrencia internacional.

Es imprescindible, por tanto, establecer una política de personal investigador, asegurando el ritmo continuo y uniforme en la creación de puestos destinados a los jóvenes investigadores.

3. Precisamente, dentro de este marco, es donde debe realizarse el esfuerzo de la investigación que impone la situación actual. Porque la investigación fundamental y aplicada no son un lujo, propio de los momentos de esplendor; son una necesidad de todos los tiempos, hoy más urgente que nunca, ya que el país se encuentra en circunstancias especialmente difíciles. Es necesario, por tanto, movilizar todo el potencial de inteligencia y de imaginación, si no se quiere mantener a España alejada del ritmo de progreso alcanzado por otros países occidentales, y empujarla, de hecho, hacia un receso que la empobrecería inevitablemente.

4. De entre los problemas básicos que piden una solución inmediata, podrían citarse los siguientes:

— Necesidad de promover una política científica a nivel nacional e internacional.
— Necesidad de una revisión de la política de personal investigador.

— Necesidad de una política de presupuestos y de medios necesarios para la investigación.
— Necesidad de una dirección científica, permanente y eficaz, en los diferentes centros investigadores.

IV

En una planificación democrática de la investigación, la alternativa a seguir ha de ser global y unitaria; tiene que referirse a los distintos centros que asumen tareas investigadoras; es decir, el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, la universidad, el sector industrial, independientemente de que este último se encuentre bajo control estatal o de que sea privado, y otros centros de investigación. Caracería de sentido, por consiguiente, canalizar a fondo la investigación en un centro como el C. S. I. C., por ejemplo, sin abordar de lleno el mismo problema en la universidad y sin analizar simultáneamente el papel que el más dinámico empresario español puede jugar en el desarrollo futuro del país.

2. Sería, además, altamente peligroso y antidemocrático, al programar la investigación, segmentar la ciencia, estableciendo diferentess grupos o sistemas autónomos institucionalizados, con menoscabo o desprecio para alguno o algunos de ellos; es decir, entre ciencias sociales (demografía, derecho, economía, sociología...), ciencias del hombre (arte, historia, lenguas y lingüística, literatura, teología, filosofía...) y ciencias de la naturaleza y de la vida (astronomía, biología, química, geología, física...), formando grupos aisladamente programados.

La experiencia en la investigación social demuestra la indisolubilidad de este campo del saber respecto a otras ciencias humanas, lo mismo que existe una interdependencia creciente entre el conjunto de estas últimas y las ciencias de la vida y de la naturaleza. El conocimiento histórico —tanto de las instituciones como de los diferentes modos de vida, de mentalidades, de sistemas de valores, de mitos y de creencias— constituye una dimensión y un elemento indispensable para el análisis de las sociedades contemporáneas. De igual modo, la investigación filológica, la artística, la filosófica o la religiosa no sólo tienen por finalidad única el desarrollo, el enriquecimiento o el recreo del individuo mediante la cultura y el ocio, sino que constituyen, además, un medio para el conocimiento de la manera de pensar, de la mentalidad, de los valores de otros hombres y de otras culturas.

No puede establecerse, tampoco, un aislamiento o ruptura entre las llamadas ciencias del hombre y las de la vida y de la naturaleza. Por una parte, el método científico se impone en todos los casos. Ninguna ciencia es más 'exacta' que otra en cuanto al procedimiento a seguir. El esfuerzo de cuantificación y de formalización es desigual dentro de las diferentes ciencias; pero, bajo el ángulo del rigor metodológico, las ciencias humanas no tienen nada que envidiar a las llamadas ciencias 'exactas'.

Por otra parte, la interpenetración de las diferentes ciencias es una de las

condiciones del progreso en el conocimiento y del desarrollo de la humanidad. No existe solución de continuidad entre la física y la química, por una parte, y la biología, por otra; ni entre esta última y la investigación médica o agraria; ni entre éstas y los diferentes sistemas de sanidad o de política agraria. Es decir, el enriquecimiento y el progreso de un país son el resultado de operaciones combinadas multidisciplinares. En una palabra, el paso de una determinada situación social a otra superior no es concebible sin la cooperación estrecha entre las grandes familias científicas, de la naturaleza, de la vida y del hombre.

Esta interpenetración de las diferentes disciplinas es lo que podría garantizar un diálogo interdisciplinar de las ciencias con la filosofía y la ética, y lo que evitaría la manipulación tecnológica del hombre. Dada la actual dispersión del saber, ese encuentro interdisciplinar no puede llevarse a cabo fácilmente. Sin embargo, es algo realmente necesario, y esta necesidad es fuertemente sentida por muchos cultivadores de la ciencia.

El Estado no tiene, en contra de lo que desearían algunos investigadores, una vocación filantrópica, y es cierto que, en lo sucesivo, la política de la investigación no estará separada de los problemas del crecimiento económico. Pero, al mismo tiempo, la investigación debe tener en cuenta la contradición que se advierte en las sociedades industrializadas, ya que el constante crecimiento de bienes y servicios parace estar, de alguna manera, en oposición con el bienestar del hombre y la sobrevivencia pacífica del mismo; es decir, la utilidad del crecimiento económico no puede considerarse como primer criterio de progreso y, por consiguiente, de la programación científica.

En resumen, la investigación debe estar presente en todos los dominios, por escasamente trascendentes que nos parezcan. El abandono de una determinada dirección investigadora implicaría una laguna en el amplio campo del saber.

V

La pregunta sobre el hombre y las colectividades en que vive y se desarrolla debe figurar necesariamente entre las preocupaciones de la política científica española.

En general, los informes relativos a la investigación humanística revelan, de una parte, la debilidad y deficiencias en el dispositivo para la formación de investigadores; por otra, la excesiva dispersión de los medios disponibles, y la escasa información o falta de comunicación entre la comunidad científica y aquellos que han de utilizar los resultados logrados.

Podríamos decir, en líneas generales, que las facultades de ciencias intentan llegar a "formar" físicos, matemáticos, naturalistas..., y que los presupuestos estatales, aunque a todas luces insuficientes, han favorecido, de alguna manera, esa labor formadora de individuos y de equipos. Debe reconocerse, sin embargo, que las ciencias humanas no han seguido el mismo ritmo formador. Ciertamente, se han creado numerosos puestos universitarios destinados a la docencia;

pero este hecho no se ha visto acompañado de un esfuerzo paralelo que permitiera la creación de equipos para la investigación y la formación de investigadores. Por otra parte, ni el Consejo Superior de Investigaciones Científicas ni otros centros de orientación humanística han conseguido subsanar esta arritmia, y en ningún momento se ha configurado el hecho de que la investigación en ciencias humanas constituye una prioridad entre las otras. Y para llegar a conocer mejor la significación y alcance de los cambios que afectan a nuestro país y aumentarlo, como es lógico, se hace necesario, en los años que siguen, un esfuerzo en el nuevo planteamiento racional de una investigación humanística; lo cual exigiría:

— La formación de investigadores en equipos que dispongan de programas coherentes y de medios para llevarlos a cabo.

— La renovación y aumento del número de empleos científicos, particularmente en lo que se refiere al personal técnico a alto nivel, con el fin de superar el posible y no deseado estancamiento del investigador.

— Una mayor difusión de los trabajos y de los resultados conseguidos dentro de la comunidad científica, nacional e internacional, así como hacerlos accesibles al público en general. Esto exige, por parte de los científicos, un esfuerzo de clarificación en el vocabulario empleado y una mayor precisión de los conceptos utilizados, con el fin de que sus trabajos sean accesibles al mayor público posible.

— El esfuerzo y la mejora de los medios colectivos; es decir, las bibliotecas, los centros de documentación y el tratamiento de los datos, medios que constituyen los arsenales de avituallamiento para la investigación de las ciencias humanas. Resulta innecesario recordar el escaso y dificultoso rendimiento de muchas bibliotecas ante la falta de personal que asegure su funcionamiento y no su cierre en determinadas horas o días, cierre que impide la consulta por parte del estudioso en general y de los mismos investigadores adscritos a los centros que albergan esas bibliotecas.

— La apertura hacia campos nuevos o mal conocidos. La investigación humanística no puede "provincializarse", acantonándose en una metrópoli y su población. El conocimiento y la investigación se enriquecen por la comparación y la inserción en su contexto. De ahí, la necesidad de continuar determinadas investigaciones en otras naciones y en distintos continentes, en colaboración con los equipos locales. Esta reciprocidad y esta visión diferente es muy útil para conocer mejor la sociedad en la que se vive.

Todo ello exige que este sector de la investigación, el humanístico, lo mismo que los demás sectores prioritarios, esté garantizado, desde ahora, por una financiación proporcional y progresiva, y *sin irregularidades,* pues constituye un ver-

dadero despilfarro el interrumpir intermitentemente una vía de investigación; diría que no sólo un despilfarro, sino una pérdida incalculable, al desbandarse en un determinado momento todo un equipo dedicado al mismo fin; pues, además de detenerse la posible conclusión de este esfuerzo, se obtiene el desaliento y la frustración del investigador, que ve truncado su camino, sin razones válidas y de un modo tan arbitrario.

Por esto mismo, debe hacerse patente la denuncia de la inutilidad e inconvenencia de financiar numerosos programas que no responden a las necesidades y posibilidades de la sociedad española. Deben seleccionarse los programas en función de unos criterios generales, de acuerdo con la política científica del país; y debe tomarse conciencia por parte de los investigadores de que se han de aunar esfuerzos en el logro de aquellos programas y sólo aquellos que responden a las necesidades previamente definidas. Han de definirse programas válidos; y esto, antes de la financiación de los mismos; y deben, por consiguiente, anularse aquellos equipos cuyos programas ne responden a estos criterios.

HORACIO SANTIAGO-OTERO

VIGENCIA ACTUAL DE SAN BUENAVENTURA Y EL FRANCISCANISMO

Depósito legal: M. 5.397-1979

I. S. B. N. 84 - 300 - 0461 - 2

Artes Gráficas Clavileño, S. A. - Pantoja, 20 - Madrid-2.

HORACIO SANTIAGO-OTERO

VIGENCIA ACTUAL DE SAN BUENAVENTURA Y EL FRANCISCANISMO

Conferencia pronunciada en la Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País, el día 6 de febrero de 1975, en la apertura del ciclo cultura.

MADRID, 1978

Los actos culturales de diversa índole —congresos, seminarios, conferencias, coloquios, publicaciones científicas en libros, misceláneas y revistas—, organizados todos ellos, a lo largo de un año, en torno a la fiugura del Doctor Seráfico, constituyen una prueba evidente de la permanencia, al menos en el recuerdo, y de la longevidad de una de las figuras máximos del siglo XIII.

En 1974, precisamente el día 15 —y no el día 14— de julio, se han cumplido siete siglos desde la muerte del sabio franciscano. Por ello, el año bonaventuriano se considera abierto prácticamente hasta mediados de julio de este año. Uno de los hechos más salientes, si no el más importante, de entre las recientes conmemoraciones centenarias, ha sido la celebración del "Congreso Internacional Bonaventuriano", tenido en Roma el pasado mes de septiembre. Los estudiosos de la edad media esperamos, con ansiedad e interés, la publicación de las actas de dicho congreso.

Pero no se trata solamente de memorias y de longevidad. En el caso de san Buenaventura hay que hablar, ante todo, de vitalidad. Es cierto que el Doctor franciscano no obtuvo, después de su muerte, la aceptación que rápidamente alcanzó, en la universidad medieval y postmedieval, su contemporáneo Tomás de Aquino. La influencia de san Buenaventura fue ciertamente menor a la que ejerció el Doctor Angélico. El hecho tiene explicación fácil. Como es sabido, Tomás de Aquino no tuvo ningún discípulo de talla. Y, tal vez, no pudo tenerlo. Dentro del tomismo o del dominicanismo, no surgió nadie que pudiera relegar a segundo plano la obra del Aquinate. En cambio, dentro del franciscanismo surgió una figura excepcional, Duns Escoto, que adquirió muy pronto primacía entre los maestros de su Orden. Refiriéndonos concretamente a nuestro país, podemos afirmar que la influencia de san Buenaventura ha sido escasa en el campo de la teología, pero mucho más eficaz en el plano de la espiritualidad.

De todos modos, san Buenaventura, gloria de la escuela franciscana, no ha sido un autor ignorado a lo largo de la historia. Su obra y, en no menor medida, su personalidad han constituido, frecuentemente, tema de interés para los estudiosos.

Un acontecimiento decisivo en la historia del bonaventurismo ha sido la edición crítica de las obras completas u *Opera omnia* del Doctor Será-

fico, entre los años 1882 y 1902, a cargo de los prestigiosos editores del "Centro de estudios históricos" de Quaracchi, próximo a Florencia, fundado en 1877. El conjunto, dispuesto en 10 volúmenes de 23,50 × 25 cm., suma un total aproximado de 7.050 páginas.

Los cuatro primeros volúmenes contienen la obra científica fundamental del Doctor Seráfico, desde el punto de vista académico; es decir, los *Comentarios a los cuatro libros de las sentencias,* resultado de su enseñanza universitaria como bachiller sentenciario, y que fueron redactados a partir de 1250. Hay que añadir a esta obra, monumental, otros tratados teológicos: los comentarios escriturísticos al *Eclesiastes,* a la *Sabiduría* y a los evangelios de Juan y de Lucas; las cuestiones disputadas *sobre la ciencia de Cristo, sobre la trinidad* y *sobre la perfección evangélica;* el *Breviloquium* —pequeña suma teológica en la que se resume lo sustancial del *Comentario a las sentecias*—; el opúsculo intitulado *De reductione artium ad theologiam* o, más claramente: *Las seis luces del conocimiento humano,* donde el autor demuestra que los conocimientos humanos son útiles en el estudio de la teología, y, por último, el *Itinerarium mentis in Deum* (espléndido tratado de teología mística).

Todas estas obras, que presentan de manera homogénea la concepción bonaventuriana de la teología, fueron compuestas en el espacio de unos diez años, amplios; es decir, entre 1248 y 1259. Los escritos que corresponden a los últimos catorce años de su vida, o época en que ocupó el cargo de maestro general de la Orden, son de menor importancia académica. Se trata de opúsculos espirituales, de sermones o de escritos relativos a la Orden franciscana. Conviene, sin embargo, resaltar la importancia de tres conferencias universitarias: *De decem praeceptis* (1267), *De donis Spiritus sancti* (1268), *In Hexameron* (1273), pronunciadas en el convento franciscano de París. En ellas expone san Buenaventura su visión personal de la ciencia sagrada con ocasión de las luchas provocadas por los avances, "inquietantes", del aristotelismo, y denuncia el peligro de un paganismo incipiente.

A partir de la edición antes citada, los estudios sobre san Buenaventura han ido aumentando progresivamente hasta constituir, en el momento actual, una de las bibliografías más amplias y variadas. Con motivo del centenario, termina de publicarse, a cargo del Colegio San Buenaventura de Grottaferrata, una obra en cinco volúmenes, bajo el título general de *S. Bonaventura 1274-1974,* el quinto de los cuales se intitula precisamente: *Bibliographia bonaventuriana (c. 1850-1973),* elaborado bajo la dirección del profesor Jacques Guy Bougerol. Esta obra, que mide 23,50 × 17 cm., con un total de 703 páginas, contiene exactamente 4.842 títulos que corresponden a otros tantos estudios sobre san Buenaventura.

Esta abundante bibliografía podría distribuirse en los siguientes grandes apartados: 1. Obras de san Buenaventura; es decir, traducción de las mismas a diferentes idiomas modernos; 2. Interpretación general del pen-

samiento bonaventuriano; 3. Problemas teológicos especiales; 4. Lugar que corresponde a san Buenaventura en la historia de la teología y de la filosofía.

Los trabajos relacionados en la citada obra bibliográfica no han sido inspirados por una simple curiosidad histórica hacia un personaje que tuvo y perdió importancia en la lejana edad media. Ha sido, sin duda, el interés por el pensamiento y por la figura destacada del Doctor Seráfico, lo que ha originado la aparición de la mayoría de ellos. Esto quiere decir que el pensamiento bonaventuriano permanece hoy, al mismo tiempo que evoluciona a través de las investigaciones que le dedican los historiadores y los especialistas.

Este centenario bonaventuriano, hemos de reconocerlo, no ha de ser simplemente una ocasión más para reflexionar sobre las lecciones que el Seráfico nos dejó en su vida y obras. Un acercamiento sincero nos obliga a buscar, desde la plataforma bonaventuriana, una respuesta válida a los problemas del momento actual.

II.—Siglo xiii, cultural y religioso

No podemos olvidar, al referirnos al siglo xiii, cultural y religioso, que la fe se encuentra en la base del inmenso trabajo intelectual de la edad media y de todo el edificio medieval. Por ello, ningún problema tenía entonces sentido si no en función de un prinpicio superior; es decir, del conocimiento de las cosas divinas, o con otras palabras, del conocimiento de Dios y de las cosas en relación con Dios. Por la misma razón, la teología venía considerada, sin discusión alguna, como la suprema de las ciencias, la ciencia por excelencia, de la que todo partía y en la que todo desembocaba.

El problema, decisivo, que se planteó a los pensadores de la edad media fue el de las relaciones entre fe y razón. Hoy, este planteamiento carece realmente de actualidad; pero, entonces, no quedaba otra alternativa que la formulada en el siguiente interrogante: ¿la fe debe ayudar a la razón o ésta se encuentra al servicio de la fe? Con otras palabras: ¿es necesario creer para comprender o, al contrario, es preciso comprender primero para creer después?

Es cierto que los escolásticos, como "prodigiosos equilibristas", supieron, en líneas generales, mantenerse equidistantemente entre los datos previos de la revelación y los dscubrimientos y exigencias de una especulación cada vez más organizada; pero se pronunciaron sucesivamente en favor o en contra de una u otra de las posiciones antes indicadas. En torno al año 1050, los maestros insistían —según la línea trazada por Pedro Damián— solamente en el primer aspecto —creer para comprender—, mientras que hacia 1250 es el segundo aspecto —comprender para creer— el que predomina en los ánimos de los nuevos intelectuales. Es

decir, en la reflexión religioso-científica en torno a la fórmula indisociable, "creer para comprender" o "comprender para creer", el acento pasó de un miembro a otro. Podría afirmarse, además, que la historia del pensamiento religioso medieval es, en gran parte, la historia de esta evolución.

El esfuerzo escolar desplegado a lo largo de todo el siglo XII produjo óptimos resultados que hicieron posibles las grandes realizaciones del siglo XIII: la época inaugurada por el papa Inocencio III (1198-1216), Francisco de Asís (1181/82-1226), Domingo de Guzmán (1170-1221); la época de san Luis de Francia, de santo Tomás de Aquino, de san Buenaventura de Bagnoregio, de Dante; es la época de las grandes catedrales, de las universidades, de las grandes sumas o síntesis doctrinales; es el siglo XIII, en una palabra.

Cuatro hechos fundamentales intervienen en la orientación de la nueva época, desde el punto de vista cultural y religioso: la fundación de las universidades, la aparición de las órdenes mendicantes, el descubrimiento del aristotelismo y el contacto con la filosofía árabe.

1. *La institución universitaria*

Es el gran acontecimiento cultural del siglo XIII. Pierden interés las escuelas urbanas o capitulares y surge la universidad como consecuencia de la institución de la "licentia docendi" y su difusión a lo largo de los últimos años del siglo XII.

Varios acontecimientos, íntimamente relacionados, aseguran el paso de las escuelas catedralicias a la institución universitaria. Primero, la ampliación y modificación creciente de los programas escolares. Segundo, la emancipación progresiva de los hombres de estudio: es decir, la adquisición, por parte de los maestros agregados —llamados también independientes—, de una autonomía académica frente a los maestrescuelas o "scholastici": y tercero, la agrupación de profesores y alumnos en corporaciones o en un cuerpo privilegiado que se llama "universitas magistrorum et scholarium".

Los estudiantes, a su vez, contribuyeron a que surgiera la institución universitaria, al orientarse cada vez más hacia las escuelas de los profesores libres o "agregados".

La universidad estaba al servicio de la cristiandad, y el puesto central correspondía, sin duda, a la ciudad de París. Aquella universidad alcanzó una organización definitiva en 1215, con los estatutos elaborados por Roberto de Courçon; y sirvió de modelo a los centros universitarios de otros países, que no llegaron nunca a superarla o a igualarla en prestigio.

La procedencia de alumnos y profesores era verdaderamente inter-

nacional. Ya en sus inicios la Universidad de París contó con cuatro facultades: la de los teólogos, la de artes o de los filósofos, la de los decretistas u hombres del derecho y, por último, la de los médicos.

En el siglo anterior, la escuela surge donde está el maestro, sigue al maestro, mientras que, a partir del año 1200, es el maestro quien sigue a la escuela.

En un principio, las cátedras estuvieron reservadas a profesores del clero secular. A ellos se unieron pronto —superadas graves dificultades— profesores dominicos, franciscanos, carmelitas y agustinos.

De hecho, la teología ocupó el primer puesto en la Universidad parisina durante el siglo XIII y en toda la edad media. Sin embargo, la facultad de artes o de humanidades fue siempre la más frecuentada, ya que a ella correspondían los estudios secundarios y los de la facultad de letras. La formación teológica exigía, a su vez, el paso previo por la facultad de artes, cuyas asignaturas básicas eran la lógica y la gramática.

2. *Las órdenes mendicantes*

Durante la segunda mitad del siglo XII surgieron, y se desarrollaron después, movimientos religiosos más o menos espontáneos, más o menos independientes entre sí; pero que respondían a ciertas aspiraciones fundamentales de las nuevas generaciones cristianas. Podrían quedar distribuidos dentro de estos dos grandes grupos: uno que exalta la pobreza evangélica frente a un mundo cristiano, obsesionado por la búsqueda de los bienes temporales, y otro que sueña con la pronta transformación del mundo, mediante la inauguración de una nueva era anunciada a través de un mesianismo profético.

El enriquecimiento de la sociedad occidental, como consecuencia del despertar urbano y del desarrollo del comercio, planteó rápidamente, a la sociedad cristiana de entonces, un problema moral completamente nuevo: ¿cómo conciliar la acumulación de las riquezas y la renuncia a los bienes de este mundo, exigencia evangélica? ¿Cómo conseguir la salvación en un mundo donde a las preocupaciones materiales se concedía un puesto de particular relieve?

Los ambientes más profundamente afectados por esta inquietud moral fueron las sociedades urbanas del mundo mediterráneo, porque éstas fueron las primeras en abrirse a las nuevas formas de economía. Dentro de la burguesía comercial nacieron personajes de élite que rompían brutalmente con las exigencias y privilegios de la propia casta para lanzarse a la predicación de la pobreza y la renuncia. Este fue el origen de numerosas sectas y movimientos —aún no bien conocidos— de la segunda mitad del siglo XII, que, en búsqueda de una renovación religiosa, se enfrentan a la jerarquía establecida de la Iglesia, al lujo y posesiones temporales; sueñan con una Iglesia purificada y una sociedad

cristiana regenerada por la pobreza y la renuncia a los bienes de este mundo.

El grupo de los arnaldistas o seguidores de Arnaldo de Brescia, clérigo ilustrado, discípulo, durante algunos años, de Pedro Abelardo en las escuelas de París, se situó en la línea anteriormente descrita. Pretendían imponer a toda costa la ley de la pobreza evangélica, como regla moral absoluta.

Mayor difusión tuvo el movimiento de los valdenses, organizado en torno a la persona de Pedro Valdo, hombre piadoso, atraído por el ideal del mensaje evangélico, de escasa formación personal, pero amigo de los clérigos, de los canónigos y de los estudiantes. Actitudes fundamentales eran la búsqueda de los ambientes urbanos, abandonando el estilo tradicional monástico; ideal de probreza absoluta, individual y colectiva; ideal de ignorancia; presencia del elemento afectivo y místico a través de una actividad religiosamente sencilla; es decir, la predicación a cargo de seglares que ignoraban el latín, situación censurable a los ojos de los clérigos, que se sentían orgullosos de su saber. Los valdenses eran, pues, sencillos e ignorantes —idiotae et illiterati—.

Parecidas características ofrecen otros movimientos manifestados preferentemente en la llanura lombarda, que conocemos bajo la denominación genérica de "humillados". Eran seglares distribuidos en grupos donde se practicaba un trato caritativo y familiar; vivían del trabajo manual, y procedían de los ambientes urbanos de la artesanía, la única industria desarrollada en aquella época. Para distinguirse de los seglares, vestían sayal de color ceniza —beretino, en italiano—, el mismo que adoptarán, más tarde, san Francisco y sus discípulos, conocidos, por esta razón, en algunos países, con el nombre de "hermanos grises". Este hábito, rústico e incoloro, significaba una protesta contra los excesos de la moda de entonces.

A este deseo, verdaderamente apasionado, de una vuelta a la pobreza evangélica, común a todos los grupos de exaltados —llámense "pobres" o "humillados"— del sur de Francia y del centro y norte de Italia, hay que añalir en aquella época una segunda aspiración religiosa que busca, a su vez, mediante la creencia en la venida próxima de una nueva época, la necesidad de una renovación total del cristianismo. Es hacia fines del siglo XII cuando se organiza esta doctrina escatológica, de la venida próxima del reino del Espíritu, fruto de las obras y de la actividad de su iniciador, el monje calabrés y piadoso visionario, Joaquín da Fiori, una de las más apasionantes figuras del medioevo cristiano. La nueva tendencia llega, en los comienzos del siglo XIII, hasta las capas populares de las regiones mediterráneas, penetrando, al mismo tiempo, en los elementos más intransigentes del franciscanismo.

No es posible, en estos momentos, hacer una descripción, amplia y detallada, de los distintos movimientos que termino de esbozar. Ni es ésta, tampoco, la ocasión de presentar un juicio de valores sobre los

mismos. Es bien sabido que todos ellos se encuentran peligrosamente instalados en la línea divisoria entre ortodoxia y herejía. Pero no olvidemos que los límites entre lo ortodoxo y lo herético son históricamente un tanto arbitrarios; dependen de una acepción circunstancial y de una condenación por parte de las autoridades eclesiásticas.

Como síntesis, podríamos decir que estos movimientos, nacidos de un deseo universal de volver a la pobreza y pureza evangélicas, se manifestaron, en múltiples sectas a lo largo de las regiones mediterráneas, particularmente en Lombardía, y encontraron sus mejores adeptos en los ambientes urbanos de la clase burguesa y en los grupos turbulentos de los tejedores. Todos ellos fueron creando una atmósfera espiritual en la que encontró eco favorable la predicación sencilla del Poverello de Asissi.

El éxito, inmediato y total, de las nuevas órdenes religiosas del siglo XIII se debe precisamente a que supieron canalizar la renovación moral y religiosa de su época de acuerdo con las tendencias manifestadas por las nuevas generaciones. Suelen conocerse bajo la denominación de "órdenes mendicantes". La finalidad no era idéntica en los diferentes casos. Aparte de las organizaciones agustiniana y carmelitana, de menor importancia, recordemos que el movimiento "dominicano", del español Domingo de Guzmán, surgió dentro de la organización clerical jerárquica. Su intención inicial era la de formar predicadores que pudiesen colaborar con el clero secular en la lucha contra los albigenses. El movimiento del italiano Francisco fue, en sus orígenes, completamente distinto. Lo integraban seglares píos y humildes que pretendían difundir, por medio de la predicación sencilla y del ejemplo, sobre todo, las dos virtudes eminentemente evangélicas; es decir, la pobreza y la penitencia. Querían enseñar a los demás el camino de la "conversión", de la renovación del espíritu; querían provocar un "revival" o despertar religioso y espiritual, sin enfrentarse para nada con la organización interna de la Iglesia.

3. *El aristotelismo árabe*

Otro hecho de capital importancia en la vida intelectual del siglo XIII y que influyó poderosamente en la evolución del pensamiento, fue la invasión aristotélica. Los intermediarios fueron los árabes Avicena y Averroes, y filósofos judíos como Maimónides, a través de las traducciones iniciadas ya en el siglo XII, en Toledo, bajo el impulso del arzobispo Raimundo. Anteriormente, la filosofía cristiana, desde la época de los padres de la Iglesia, había sido preferentemente platónica.

Con la intervención del inglés Alejandro de Hales, de Guillermo de Auvergne, obispo de París, de Vicente de Beauvais, preceptor del hijo de san Luis, y del noble sajón Alberto Magno, el Estagirita reaparece,

con fuerza, en occidente, escoltado por los comentarios, "dudosos" en algunos casos, del árabe Averroes. La Iglesia comenzó a inquietarse ante la aparición de elementos extraños a su tradición, y tomó abiertamente posición contra los aristotélicos, hasta que Gregorio IX, buscando un camino nuevo, se preocupó de hacer expurgar las obras de Aristóteles. Este fue precisamente el trabajo realizado por Alberto Magno en el terreno científico, y por Tomás de Aquino en el plano de la filosofía.

Esta labor gigantesca debía terminar, felizmente, en la adaptación de la doctrina peripatética a la fe cristiana. Pero antes fue necesario descubrir al verdadero Aristóteles griego, separándolo de sus comentaristas árabes.

III.—Buenaventura de Bagnoregio

El Doctor Seráfico fue canonizado por el Papa Sixto IV, el día 14 de abril de 1482 —domingo de Quasimodo—, en la Basílica de San Pedro. Este acto solemne de la suprema autoridad religiosa se apoyaba en los informes y testimonios acumuados en un triple proceso que, por mandato apostólico, había tenido lugar en Bagnoregio-Orvieto —patria del santo—, en París —donde transcurrió la mayor parte de su vida—, y en Lyon, ciudad en la que murió cuando se celebraba el concilio ecuménico, convocado y presidido por Gregorio X.

De estos tres procesos, el más interesante en lo que se refiere a datos relativos a los orígenes y familia de san Buenaventura, fue sin duda, el celebrado en Bagnoregio, cuyos testigos eran familiares o conciudadanos del santo. Desgraciadamente, las actas de este proceso se han perdido, y parece ser que definitivamente. Se conservan sólo algunos pasajes, gracias al discurso que pronunciara el abogado consistorial Octaviano Martini de Sessa, el miércoles de pascua, 10 de abril de 1482, ante los cardenales reunidos en consistorio secreto, y al que pronunciara el mismo orador el viernes siguiente, ante otro público, al final de los cuales la Asamblea manifestó su parecer favorable a la canonización del Doctor Seráfico. El orador dejó bien sentado en su discurso, citando a dos descendientes de la familia Fidanza, que san Buenaventura era toscano, nacido en Bagnoregio, del matrimonio legítimo de Juan de Fidanza y su esposa Ritella. Este testimonio es sobradamente suficiente para abandonar cualquier duda y discusión en cuanto a los orígenes y nacimiento de san Buenaventura —Juan de Fidanza— en Bagnoregio.

La rama de los Fidanza de la que procede san Buenaventura, en Bagnoregio, se extinguió a principios del siglo XVI. Poco después, en 1554, la casa donde había nacido el Seráfico, amplia y señorial, fue transformada en iglesia por el cardenal Antonio Pucci.

No sería difícil seguir la trayectoria de la familia Fidanza, a través de los siglos hasta nuestros días, en las diferentes regiones de Italia. En

cambio, el problema subsiste en lo que se refiere a los orígenes de esta misma familia. He aquí algunas indicaciones que no pueden recibir todavía el carácter de conclusiones definitivas.

Los Fidanza constituyen una noble y poderosa familia de la edad media. Su nombre aparece frecuentemente, a partir del siglo XI, en documentos públicos de los archivos del centro de Italia. No parece que sintieran especial interés por la vida militar. Eran gentes pacíficas, trabajadoras, inteligentes, que aportaron numerosos juristas, notarios, maestros en medicina, consejeros públicos muy apreciados, clérigos y hombres de iglesia, en general.

En el catálogo de familias nobles de Espolete, Arrone, Rieti, Corneto —la antigua Tarquinia, capital de los etruscos—, Asissi, Verona, Aquila, Città di Castello, Bagnoregio, etc., aparece la familia de los Fidanza perfectamente integrada e instalada en una sociedad de cuadros rígidos, como era la medieval, con un poder que nada puede ya destruir. Están en posesión de empleos y cargos, fruto de sus largos y generosos años de servicio: establecen alianzas que los relacionan y emparentan con familias nobles de la misma región.

Conviene señalar que el nombre patronímico de esta familia —Fidanza— es, originariamente, nombre de bautismo, no apellido; y que es, además, nombre de mujer. Como es bien sabido, se trata de un caso frecuente en la onomástica de la edad media: el nombre indicativo de un solo individuo pasaba a ser, en muchos casos, nombre de familia o de grupo. Según nos enseña la historia, ésta ha sido la forma más antigua del origen de los apellidos o nombres de familia. Pero es, sin duda, menos explicable que se trate de un nombre de mujer.

Fidanza significa "Fe cierta", y como tal nombre existía ya en el siglo XI, época en la que se advierte, por parte de los pueblos itálicos, la primera reacción frente a los nombres de mujer en forma germánica, como Aldegarde, Sikelgarde, Berta, Gisla, etc. El genio espontáneo meridional supo encontrar nombres de más suave pronunciación, según el gusto auténticamente italiano, tales como Tuttadonna, Pecorina, Bella, Ricevuta, Fidanza, etc.

En la edad media, la mujer viuda conservaba únicamente el nombre de bautismo, y sus hijos no venían designados con el apellido del padre —difunto—, sino que a su nombre de pila se añadía el de la madre. Baste recordar un caso en este sentido. Después de la muerte de Pietro Bernardone, padre de san Francisco de Asís, el hermano de éste, Angelo, recibe en los documentos públicos, no el apellido de su padre —Bernardone—, sino el nombre de pila de la madre, llamada Pica; y así, es nombrado Angelus Pica o de Piche.

Esta costumbre medieval explica el origen del nombre de familia de san Buenaventura; es decir, Fidanza. No conocemos, sin embargo, el nombre patronímico del jefe de esta familia que, en un momento dado de la historia, murió o pereció en un combate dejando tras de sí

mujer, con el nombre de Fidanza, e hijos. Tampoco podemos olvidar que los ciudadanos del pueblo sencillo carecían de nombre de familia.

La rama más importante de los Fidanza, la más conocida y la que, tal vez, dio nombre a las demás, es la radicada en los Abruzos. Documentos fidedignos hablan de un Fidanza —hacia el año 1050—, padre de dos caballeros, de nombre Biasco y Ludovico. Hacia mediados del siglo siguiente, otro Fidanza, llamado Angelo, dejó los Abruzos, para servir al cardenal Ubaldo Allucingoli que, en 1181, fue elevado al pontificado con el nombre de Lucio III. El papa tuvo que abandonar muy pronto la ciudad de Roma y corrió a refugiarse en Verona. Angelo Fidanza, casado con Lisa Boemundi —de familia aquilense—, acompañó al papa en su destierro a Verona, trasladándose, después de la muerte de este último, a Città di Castello. Esta rama de los Fidanza se prolongó hasta el siglo pasado. Y es precisamente de Città di Castello de donde proceden los Fidanza de Bagnoregio. Uno de los hijos del citado Angelo se estableció en la ciudad de Bagnoregio poco después de 1185, fecha en que murió Lucio III.

En Bagnoregio nacía, hacia el 1217, en la suntuosa casa de los Fidanza, situada un poco a las afueras de la ciudad, Juan de Fidanza que, años más tarde, adoptaría el nombre de Buenaventura.

Los momentos más representativos de la vida de este personaje son los siguientes:

Entre 1225 y 1235 se sitúa, como probable, la educación religiosa y formación elemental de Juan de Fidanza en el convento franciscano de Bagnoregio.

De 1236 a 1242 estudió "artes" en la Universidad de París, obteniendo el título de maestro en dicha especialidad.

Ingresa en la Orden franciscana, en 1243, en París, y allí cumplió las actividades propias del noviciado franciscano.

En 1248 es bachiller bíblico por la misma universidad.

Bachiller en las sentencias y comentador de las mismas, de 1250 a 1252; y licenciado y doctor en teología, de 1252 a 1253.

Ejerció el cargo de Maestro Regente en el Estudio universitario franciscano, de 1253 a 1257.

El 2 de febrero de 1257 fue elegido Ministro general de la Orden, y poco tiempo después, el 12 de agosto del mismo año, le reconocen oficialmente los profesores seculares de la Universidad el título de Maestro Regente, admitiéndolo a todos los derechos corporativos de dicha Universidad.

Por fin, es elegido cardenal de la Iglesia romana, el 3 de junio de 1273, bajo el título de obispo de Albano, y muere el 15 de julio del año siguiente, 1274, en Lyon, a la edad de cincuenta y siete años.

Estos datos, escuetos, son suficientemente manifestativos de que nos encontramos ante una de las figuras más luminosas de la edad media.

Nos han llegado también datos humanos sobre la personalidad física

del Doctor Seráfico. Está fuera de duda que era de aspecto gracioso y simpático. Este elogio lo repiten todos los historiadores a partir del siglo XIII. Tossignano añade, además, que Buenaventura era persona de agradable presencia, alto y de proporciones majestuosas; rostro sereno y, a la vez, grave; de expresión plácida y trato benévolo. Afirma, por último, que el Doctor Seráfico poseía una constitución física sana, de manera que muy raras veces estuvo enfermo. Tossignano no dice en qué fuentes se inspiró al hacer esta descripción, lo cual nos permite concluir que no es posible afirmar ni negar que sea así precisamente el retrato físico de san Buenaventura.

Existen, no obstante, dos testimonios que demuestran que Buenaventura no era de un físico tan robusto como lo ha descrito Tossignano y como lo han representado algunos artistas. Uno procede del mismo Buenaventura quien, en su primera carta como Ministro General confiesa ser de constitución física más bien débil y delicada, poco apropiada para el cargo de Ministro General, que debe realizar frecuentes viajes y mantener constantes visitas importantes. El otro testimonio lo debemos a fray Pedro di Giovanni Olivi (1248-1298) que conoció o pudo, al menos, conocer a Buenaventura. De él dice que "fragilis fuit secundum corpus"; es decir, de constitución débil.

IV.—Personalidad intelectual

San Buenaventura y santo Tomás dominaron la mitad del siglo XIII; fueron dos testigos de excepción, en la generación segunda de las incipientes órdenes mendicantes. Todos están de acuerdo en resaltar las excepcionales dotes morales e intelectuales de san Buenaventura. El primero en hacerlo fue fray Illuminato, obispo de Assisi y ex secretario de fray Elías, en carta dirigida a fray Angelo de Perugia, ministro provincial de la Orden, al comunicarle la muerte, un tanto prematura, del santo.

No es difícil reconocer en san Buenaventura al maestro en teología, al modelo auténtico de religiosidad franciscana, al asceta, al místico y al santo. Pero, ¿podríamos afirmar, con la misma seguridad, que Buenaventura de Bagnoregio fue un filósofo? A la vista de la bibliografía bonaventuriana, a que me he referido al principio, la respuesta, parece, debiera ser afirmativa. Poco después de la edición crítica de los *Opera omnia*, surgieron varios estudios, de importancia, que parecían expresamente destinados a asegurar a Buenaventura un puesto digno en la historia de la filosofía medieval. Baste citar, entre otros, los siguientes títulos: *La psicología de san Buenaventura* (1909) de E. Lutz, *La teoría del conocimiento en san Buenaventura* (1923) de Luycky, *La filosofía de san Buenaventura* (1924) de E. Gilson, *El conocimiento religioso se-*

gún san Buenaventura (1925), *El ejemplarismo divino según san Buenaventura* (1929)...

Pero no ha sido necesario esperar a la aparición de las *obras completas*. En épocas anteriores encontramos títulos parecidos a los ya citados. Baste recordar uno de los más antiguos, por ejemplo, la *Summa totius philosophiae ad mentem S. Bonaventurae*, compuesto en Roma, entre 1634 y 1636, por M. A. Galitius Carpenedulo. Recientemente, el profesor León Veuthey, franciscano conventual, ha traducido al italiano y puesto al día su obra —fruto de explicaciones escolares, publicada en latín en 1943 y totalmente agotada desde hace tiempo—, bajo el título: *La filosofia cristiana di san Bonaventura*, Roma, 1971. El autor, que tiene en cuenta las críticas formuladas por Pierre Mandonnet y Ferdinand van Steenberghen a Etienne Gilson a propósito del tema de la filosofía cristiana y sistemática de san Buenaventura; es decir, de un "filosofía franciscana", permanece más cercano a la visión propuesta por el último de ellos, el profesor Gilson.

Y bastaría recorrer la citada bibliografía bonaventuriana para comprobar que el conjunto de estudios científicos elaborados desde mediados del siglo pasado hasta nuestros días sobre el tema, "Buenaventura y la filosofía", supera ampliamente la cifra de 150.

Buenaventura no explicó filosofía ni ha dejado, entre sus escritos, ningún tratado filosófico. Pero es igualmente cierto que sus obras teológicas, e incluso las místicas, están saturadas de nociones filosóficas; contienen resúmenes y demostraciones que pertenecen al área filosófica. Se puede, con razón, hablar de la presencia virtual de una filosofía en la síntesis teológica benoventuriana. El Doctor Seráfico tiene conciencia clara de que, en su quehacer teológico, se está sirviendo de una filosofía. Es más, su opinión es perfectamente clara en cuanto al destino de esta última: permanecer subordinada y estar siempre al servicio de la ciencia sagrada. Tiene ideas precisas acerca del saber filosófico. No rechaza la distinción entre filosofía y teología, ni confunde los métodos de cada una de ellas. En consecuencia, puede hablarse de una filosofía en san Buenaventura, utilizando los elementos dispersos en sus escritos teológicos.

Concretando más, digamos que Buenaventura tomó de Aristóteles —en quien reconocía al más grande de los filósofos paganos— las bases de su formación filosófica, aunque deba también mucho a san Agustín y a Avicebrón. Después de las investigaciones, que me parecen definitivas, del profesor Fernando van Steenberghen, se ha de concluir que, en filosofía, el agustinismo es una de las fuentes que utiliza Buenaventura, pero sólo una fuente complementaria en relación con el aristotelismo. Es decir, la filosofía de san Buenaventura es un aristotelismo platónico.

La diferencia con Tomás de Aquino está en que este último meditó profundamente sobre los problemas filosóficos, y elaboró previamente

una filosofía, para poder servirse de ella en su trabajo de escritor y profesor de teología.

Sería, pues, abusivo hablar de una *filosofía franciscana* en san Buenaventura, como un sistema organizado, o de una *metafísica cristocéntrica*. Ello no significa falta de capacidad o de ingenio. Quiere decirse simplemente que las circunstancias no orientaron a Buenaventura hacia la reflexión filosófica. Le faltó tiempo y no sintió, tal vez, preocupación por elaborar un sistema filosófico.

De todos modos, debe quedar muy claro que Buenaventura, al filosofar, buscaba un fin distinto del que corresponde a la filosofía. Teólogo y profesor de teología, valora las opiniones humanas a la luz de la regla de fe, y las acepta en la medida en que están de acuerdo con la verdad católica. En virtud de este método, Buenaventura rechaza las concepciones filosóficas que considera incompatibles con la enseñanza teológica tradicional.

La unidad de su pensamiento no se ha de buscar, por consiguiente, en el plano de lo filosófico. La síntesis por él realizada es una síntesis teológica. Podría afirmarse, con toda seguridad, que la grandiosidad de la obra del Doctor Seráfico reside en su admirable visión cristiana del universo, transformado por Cristo, Verbo encarnado, y en la visión clara con que supo presentar las etapas sucesivas del saber cristiano, desde la experiencia sensible hasta los umbrales mismos de la contemplación beatífica.

Su misión parece haber consistido en poner de manifiesto la unidad orgánica del saber cristiano, precisamente en un momento en que la emancipación creciente de la Facultad de artes podía constituir una amenaza, seria, de ruptura entre fe y razón.

No es posible presentar en estos momentos una exposición del contenido de la síntesis teológica de Buenaventura. Baste con decir que se trata de una doctrina sólida y luminosa, centrada en la consideración de la persona del Verbo encarnado, en torno al cual convergen los grandes temas bonaventurianos: ejemplarismo —ya que el Verbo es el lugar de las ideas divinas—; encarnación y redención; ascensión y mística, por la imitación de Cristo y la contemplación de sus misterios. La exposición literaria es lúcida y elegante, y resultaría agradable, si no abundaran ciertas repeticiones fastidiosas, como ocurre con la división ternaria de la frase. La unción y el fervor religioso informan constantemente la reflexión bonaventuriana.

La síntesis teológica bonaventuriana, que podríamos definir también como el itinerario del alma hacia Dios, es de inspiración agustiniana —a diferencia de su filosofía— y de sabor franciscano, lo que señala una diferencia notable con la empresa paralela realizada por Tomás de Aquino. Es cierto que estos dos grandes maestros —Buenaventura y Tomás de Aquino— supieron mantener un cierto equilibrio entre especulación y visión sapiencial, pero cada uno de ellos insiste preferentemente en

uno u otro de los dos aspectos. Es algo más que un matiz. En Tomás de Aquino podemos admirar la firmeza incomparable de la exposición; en el Doctor Seráfico, resalta su dinamismo luminoso.

En resumen, la sabiduría de Buenaventura traduce en un lenguaje teológico los grandes temas del pensamiento franciscano y las ideas directrices del fundador de la Orden, Francisco de Asís.

V.—Segundo fundador de la Orden

A los cuarenta años de edad, Buenaventura fue elegido Ministro General de la Orden. A partir de ese momento pasa a ser un hombre perdido para el trabajo propiamente científico. Hubo de abandonar la enseñanza. Sus ocupaciones absorbentes y los viajes constantes no le dejaban tiempo, apenas, para dedicarse a un estudio continuado. Permaneció, sin embargo, muy atento a la evolución de las ideas. La ocupación fundamental —sin dejar de meditar, de escribir incansablemente y de multiplicar sus obras— consistió en administrar, arbitrar, apaciguar. Predicó en diversos lugares de la cristiandad, presidió asambleas, fue amigo de papas y consejero de muchos grandes. Como orador que fue, fundamentalmente, durante esta última etapa de su vida, nos ha dejado más de 100 conferencias y casi 500 sermones.

Esta actividad externa pesaba excesivamente, sin duda, sobre un espíritu obsesionado por el afán de saber; pero Buenaventura se sentía demasiado sometido a Dios para rechazar lo que se le imponía, incluso los más elevados honores que, para él, constituían una dura carga.

La tarea fundamental de Buenaventura, durante los años de generalato (1257-1274), a la que ahora quiero referirme, fue su intervención en las transformaciones internas de la Orden.

Antes de que concluyera la primera mitad del siglo XIII y menos de veinticinco años después de la muerte de Francisco de Asís, la evolución de la Orden franciscana era completa. El espíritu del fundador había sido preterido, y ello no porque sus discípulos se hubieran entregado a una vida de comodidad y de lujo, ni porque hubieran olvidado el espíritu evangélico de los inicios. Las necesidades de subsistencia y la actividad de la Orden dentro de la jerarquía eclesiástica impusieron el abandono de las aspiraciones iniciales.

San Francisco no admitió modificaciones respecto a tres puntos, esenciales para él; es decir, una concepción rígida de la pobreza, oposición a los privilegios apostólicos y desconfianza frente a los estudios. Entendía la pobreza en sentido individual y también colectivo; la comunidad no debía poseer nada propio. En su *testamento* pide igualmente que nadie busque ni acepte privilegios de Roma o de los obispos, bajo pretexto de asegurar o facilitar el trabajo apostólico. Clara fue, asimismo, la oposición del Poverello a la ciencia y a los estudios. Reconoce la necesidad

que la Iglesia tenía de sabios y teólogos; pero añadía a continuación que esta ciencia no era conveniente ni al espíritu de la Orden ni a la humildad de sus miembros.

Buenaventura comprendió que la imitación literal de san Francisco no era ya posible. Se imponía la necesidad de adaptar el ideal franciscano a las nuevas condiciones de vida de una Orden religiosa con miles de miembros dispersos en medio de formas de vida muy variadas, que poseía conventos, bibliotecas, cátedras universitarias, etc.

Partidario decidido de los estudios, Buenaventura los consideró, dentro de las diferentes formas de trabajo, como la más apta para alcanzar la perfección cristiana. Los miembros de una orden religiosa que se han entregado al estudio de los libros santos, no necesitan del trabajo manual para santificarse. El estudio es, además, indispensable para la misión predicadora y penitencial que constituye la razón de ser de la orden franciscana. Con otras palabras, san Buenaventura no ha hecho sino sustitiur la ascética heroica y excepcional del santo fundador por la ascética de una vida de trabajo, de acuerdo con las necesidades imperiosas de la Cristiandad.

En consecuencia, según Buenaventura, el estudio no está en contradicción con la regla franciscana, como tampoco lo está la posesión de privilegios que vienen a facilitar el desempeño de una misión. Piensa igualmente que el uso moderado de los bienes no puede presentarse en conflicto con el espíritu de la Regla. Insiste en la necesidad de la pobreza como signo distintivo del franciscano y como ideal a conseguir. Pero afirma también que la posesión de los bienes indispensables no destruye la pobreza. Tenemos, afirma él, solamente el uso de las cosas necesarias, pero no la propiedad de las mismas. Esta argumentación, hay que reconocerlo, resulta un tanto sutil y acomodaticia.

La tarea de Buenaventura era necesaria y difícil, a la vez. Su esfuerzo sincero por permanecer fiel al espíritu y al ideal del fundador se enfrentaba, por una parte, con los ataques de los clérigos seculares contra los mendicantes, y, por otra, con las reclamaciones de los rigoristas de la Orden. Buenaventura hace redactar, en 1263, una vida oficial de san Francisco o *Legenda major,* con el fin de facilitar la conciliación, y de evitar que los partidarios, intransigentes, de la pobreza absoluta apelaran a las enseñanzas del fundador. Tres años más tarde, el 1266, hizo destruir todas las "leyendas" anteriores, dejando como única versión oficial la que había sido redactada bajo su dirección.

Esta intervención conciliadora, facilitando una vía media entre el rigorismo "inicial" de los intransigentes y la oposición de los seculares frente a los mendicantes, le valió a son Buenaventura, con toda razón, el título de segundo fundador de la Orden franciscana. Buenaventura supo mantener, adaptándolos, las normas y postulados "rígidos" de la regla franciscana, en un momento difícil, lo mismo que había conse-

guido traducir en un lenguaje sapiencial y teológico las ideas del santo fundador.

VI.—San Buenaventura en el arte

Para terminar —rebasado, tal vez, el tiempo previsto para esta conferencia—, quiero decir solamente unas palabras en relación con "San Buenaventura en el arte", tema inagotable, sin duda alguna, para especialistas. La repercusión del Seráfico no sólo se advierte en el área de la teología y de la filosofía, o en la historia de la espiritualidad; ha penetrado en otros muchos campos; en el del arte ha sido inmensa. Ello demuestra que la figura del sabio profesor y reformador se hizo tan popular que ha llegado a invadir el mundo del arte; pero tampoco aquí ha perdido el Seráfico algo que lo distinguió siempre, la sencillez franciscana.

Los grandes artistas —particularmente italianos— se han hecho eco de esta popularidad y han sabido poner de relieve los diferentes aspectos de la gigantesca y compleja personalidad de Buenaventura de Bagnoregio. A través de las más variadas representaciones, nuestro personaje es propuesto a la admiración y devoción de los fieles como el enamorado de Cristo y glorificador de la Virgen María, fiel y devoto continuador de Francisco de Asís; Doctor Seráfico de la Iglesia, teólogo y filósofo insigne. Aparece en otras representaciones como el maestro venerado de La Sorbona de París, celoso y vigilante Maestro General de la Orden, obispo y cardenal, místico y poeta, intercesor y taumaturgo. En una palabra, la presencia de Buenaventura en el arte es más intensa que la ejercida por su contemporáneo y compañero de cátedra, Tomás de Aquino.

Entre los pintores españolaes que se han interesado por la figura del Seráfico, merecen destacarse Herrera, Zurbarán y Murillo. Del primero tenemos, en el Museo del Prado, un cuadro en el que se representa la ceremonia de admisión, en la Orden franciscana, del joven Buenaventura. Arrodillado ente el superior, Buenaventura contempla, con respeto, los distintivos de la Orden, que va a revestir. Otros dos cuadros del mismo autor, la curación milagrosa de Buenaventura, y la comunión de manos de un ángel, están fuera de España. Pertenecen a la colección Carvalho en el castillo de Villardry, en Francia.

Zurbarán nos ha dejado varias representaciones de san Buenaventura; casi todas ellas se encuentran, desgraciadamente, fuera de nuestro país. De interés, en la línea de este trabajo, es la que se conserva en la iglesia de San Francisco el Grande de Madrid. Representa la visita de Tomás de Aquino a Buenaventura en la celda del convento de París. El artista ha querido, sin duda, presentar en el mismo cuadro a las dos grandes figuras intelectuales del siglo XIII.

En el Museo provincial de Sevilla, uno de los cuadros de Murillo

presenta, juntos, a dos santos insignes, Leandro y Buenaventura. Este, con hábitos de capuchino —excepto la muceta cardenalicia—, sostiene, con las dos manos, un modelo de iglesia gótica sobre un libro cerrado. Se quiere significar, tal vez, que el Doctor Seráfico supo, con el ejemplo y la doctrina, defender y salvar la Iglesia.

Hay una constante en éstas, y en las innumerables representaciones artísticas sobre san Buenaventura: el gesto de humildad —garantía de vitalidad y de actualidad— que se trasluce, incluso cuando el santo Doctor viene representado con las insignias de su elevado grado eclesiástico o académico. Por ello, Buenaventura, que tradujo en lenguaje teológico el pensamiento de Francisco de Asís, que supo adaptar, a las exigencias de su tiempo, la dureza inicial de la Regla, puede seguir aportando respuestas a los problemas del hombre de hoy. Una renovación franciscana y evangélica, al estilo bonaventuriano —no se trata de una fidelidad literal—, y una búsqueda, desinteresada, de los temas y del espíritu bonaventurianos, responderían a las orientaciones de la Iglesia de hoy, que busca su rostro auténtico, en la era nueva postconciliar del Vaticano II.

HORACIO SANTIAGO-OTERO

ABELARDO Y ELOISA

Depósito legal: M. 5.398-1979

I. S. B. N. 84 - 300 - 0460 - 2

Artes Gráficas Clavileño, S. A. - Pantoja, 20 - Madrid-2.

HORACIO SANTIAGO-OTERO

ABELARDO Y ELOISA

Conferencia pronunciada en el Colegio Español de Munich el 22 de agosto de 1975.

MADRID, 1978

I

Abelardo y Eloísa, dos nombres definitivamente unidos para la historia de la cultura. Pero sería inexacto e injusto, a la vez, pretender explicar el prestigio del más grande de los pensadores del siglo XII por un episodio sentimental. La abundante bibliografía en torno a Eloísa demuestra suficientemente la importancia que tuvo la Abadesa de El Paráclito en la vida de Abelardo; aunque podríamos decir que todo ello no superó la categoría de episodio, si tenemos en cuenta la variada y extraordinaria personalidad del maestro Pedro Abelardo.

Las cartas de estos dos personajes —de cuya autenticidad no es permitido dudar, no obstante las insinuaciones de la señorita Charlotte Charrier, movida, tal vez, por ciertas pretensiones feministas— son, sin duda, uno de los textos más leídos de entre los documentos que nos ha dejado la literatura del siglo XII, y que siguen emocionando a los corazones sensibles.

Eloísa y Abelardo, célebres y desdichados amantes, la primera pareja moderna que prefirió seguir la pasión "pura" a cualquier forma de aburguesamiento, reposan hoy en el cementerio "Père-Lachaise", de París. Su sepultura, junto con las de otros famosos, como Musset, Chopin, La Fontaine o Molière, es una de las más visitadas por un público heterogéneo y entusiasta.

Para muchos, Abelardo es conocido casi exclusivamente por sus innumerables desdichas y, ante todo, por el tratamiento infame de que fue objeto por parte de su tío (suegro ?), el canónigo Fulberto. Muchos admiradores de Eloísa ignoran u olvidan que Abelardo fue un auténtico filósofo y uno de los más valiosos teólogos de su tiempo.

¿Podría hablarse de "Abelardo sin Eloísa"? Ciertamente. Desde su infancia poseía Abelardo un ansia de saber y de enseñar que nada tiene que ver con sus amores y sus desdichas. Abelardo es, por vocación, el primer intelectual de la edad media. Sin duda que las cuestiones formuladas por Eloísa provocan aclaraciones en las respuestas de Abelardo en torno a determinados puntos, y es igualmente cierto que algunas de las obras de este último van dedicadas a su hijo Astrolabio.

Pero nada de esto debe ser considerado como esencial. La fidelidad espiritual del maestro y del marido hacia la Abadesa de El Paráclito

—ciertamente menos intensa de lo que hubiera deseado Eloísa— no paralizó ni la vida ni el pensamiento filosófico-teológico de Abelardo.

Podría decirse, sin embargo, que Abelardo siente muy cerca de sí la presencia bienhechora de "su amiga", atenta siempre a cada una de sus obras y llena de una admiración cariñosa, confiada y sensible; cosa que, a lo largo de su historia, ciertamente ha ayudado a los "creadores" a mejor realizar su misión.

Ni siquiera podría hablarse de una Eloísa "inspiradora" de Abelardo. Nunca hubiera pretendido ella atribuirse este título. Su amor, inmediato, total, definitivo y desinteresado, hacia Abelardo, no se lo hubiera permitido.

Pedro Abelardo, clérigo, canónigo, monje y, más tarde, sacerdote, brillante profesor, director de escuela y escritor, nace en 1079 y muere en abril de 1142, dos años después de una vergonzosa condena, en Sens, finalizando así una vida agitada, llena de éxitos y de conflictos intelectuales, de triunfos y de fracasos. Su prestigio, según la expresión de sus mismos adversarios, había traspasado los montes y los mares.

Es bien sabido que en el siglo XII, desde los primeros años, se inicia, al lado de un renacer espiritual, literario y cultural, un renacimiento filosófico-teológico que conduce, mediante un esfuerzo especulativo y dialéctico, a la ordenación y sistematización de la "sacra doctrina". Pero, es preciso dejar bien claro que este renacimiento, vinculado a las "nuevas" escuelas urbanas y a la actividad de los "nuevos" maestros, es también, y en gran medida, obra del maestro Pedro Abelardo.

Un contemporáneo suyo, Pedro el Venerable, abad de Cluny, gentilhombre de los místicos medievales, nos lo describe como la figura más destacada de su época, al expresar con admiración y entusiasmo, en el epitafio que escribió para su tumba en El Paráclito, lo que sigue:

> "Sócrates de Francia, Platón máximo de occidente, Aristóteles moderno, émulo y superior a todos los dialécticos, príncipe de los estudios, famoso en el mundo, genio multiforme, sutil y agudo, que lo superaba todo con la dialéctica y el arte de la palabra: Abelardo."

Y este personaje fue, al mismo tiempo, la figura más discutida de la historia intelectual europea del siglo XII. Al final de su vida cayó abatido como un gigante bajo la acusación eficaz y poco noble de Bernardo de Claraval, en un clima de polémica y de contrastes, que derivó en una situación de odio ideológico.

El elogio de Pedro el Venerable contiene el significado de una justa valoración y de equilibrio en el juicio sobre Abelardo, en evidente desacuerdo con la actitud negativa del predicador y campeón de las cruzadas "armadas" y "bélicas", pero incapaz de creer en una cruzada intelectual, Bernardo de Claraval.

Lamentablemente, durante varios siglos, los detractores del condenado de Sens fueron de alguna manera escuchados. No obstante, la crítica de hace casi un siglo ha abandonado los juicios severos sobre el dialéctico de Melun, de Corbeil y de la Montaña de Santa Genoveva. A la vez que se ha podido determinar con más exactitud su influencia, se habla de una rehabilitación del pensador y de su obra. A ello ha contribuido, al menos parcialmente, el descubrimiento de un número considerable de escritos, cuyos autores se profesan de filiación abelardiana.

Dos tendencias o, más bien, dos tentaciones están presentes en la vida y en la obra de Pedro Abelardo: el rechazo de la tradición y el uso constante de la dialéctica como instrumento de trabajo.

El primer gesto de ruptura con la tradición lo expresa Abelardo muy temprano, cuando renuncia a sus derechos de primogenitura y a la carrera militar, en beneficio de sus hermanos, con el fin de poder dedicarse al estudio. La dialéctica —que entonces equivalía a lógica, o filosofía en general, o "ludus mentis" en algún caso— era la disciplina que estaba de moda en aquel tiempo: una dialéctica renovada y agresiva que se transformó muy pronto en medio de evolución antitradicionalista. Su aplicación invadió, incluso, el campo de la fe, provocando un conflicto serio entre dialéctica y mística. Por eso, surge en la vida de Abelardo un impulso que no le abandonará jamás, la necesidad de destruir ídolos.

Hijo de un noble caballero bretón, llamado Berengario, nace en el castillo de Palais o Palet (Palatium), situado a pocos kilómetros al sureste de la ciudad de Nantes. De ahí los términos de "philosophus" o "peripateticus palatinus" con que lo designaron Juan de Salisbury y otros contemporáneos suyos.

Para algunos, el nombre de Abelardo sería un patronímico derivado de Alard, nombre, tal vez, de algún antepasado familiar que vendría a añadirse al de Pedro. Para otros, en cambio, sería un mote puesto por los condiscípulos de la clase de matemáticas. El profesor de esta disciplina, Thierry de Chartres, al comprobar los escasos progresos de Abelardo —dedicado casi exclusivamente al estudio de la dialéctica—, le habría dirigido esta frase irónica: "quid canis plenus nisi *baiare lardum* consuevit"?; invención o anécdota muy propia de ambientes antiabelardianos. Y no faltan hipótesis ingénuas y pintorescas, cual es la que hace derivar el nombre de "Abelardo" del término "abeille", como si éste hubiera sido la "abeja" francesa, lo mismo que en otros tiempos un gran escritor fue denominado la "abeja antigua" (crf. De Remusat).

II

Podemos seguir fácilmente el itinerario intelectual de Pedro Abelardo a través de la *Historia calamitatum mearum (Historia de mis cala-*

midades), obra escrita hacia el 1129, documento humano e histórico de sumo interés, y una de las más originales autobiografías de la literatura universal. Tendría su autor, cuando compuso esta obra, unos cincuenta años.

Resulta un tanto sorprendente que, en ella, no se dice absolutamente nada acerca de la primera etapa del Abelardo estudiante y alumno de Roscelino (1094-1098), autor, éste, bien conocido por su doctrina nominalista en torno al tema de los universales. El motivo de este silencio es, sin duda, la carta, innoble, que el antiguo maestro envió a Abelardo, hacia 1120, después de una violenta discusión sobre problemas de teología trinitaria. Roscelino vertió allí no sólo el contenido de sus convicciones y reproches, sino que descendió al insulto personal contra el destinatario, llegando, incluso, a calificar de meretriz a Eloísa. Abelardo se venga precisamente con un despectivo silencio.

Después de peregrinar durante algún tiempo por diferentes escuelas —un tanto al estilo goliárdico de ir de ciudad en ciudad a la búsqueda de los maestros que estuvieren más en boga—, Abelardo decide, cuando contaba unos veinte años, trasladarse a la ciudad de París, considerada ya entonces como el centro cultural más importante y lugar privilegiado para el estudio de la dialéctica. Allí comienza a asistir a las explicaciones de un nuevo maestro, de nombre Guillermo de Champeaux. La presencia de Abelardo se hace sentir rápidamente, turbando la tranquilidad y el ambiente conformista de la célebre escuela parisina de Notre-Dame. Es entonces cuando se produce, por segunda vez, una actitud, insólita, de ruptura con la tradición. Consiste, esta vez, en la oposición al "ipse dixit" como criterio de certidumbre y a la dictadura intelectual del maestro.

Sería, no obstante, inexacto interpretar esta manera de actuar como una actitud orgullosa por parte del joven dialéctico bretón; es, ante todo, una toma de posición, la primera postura ante un orden nuevo, que empuja a nuestro personaje a ejecutar la docencia, del único modo posible entonces, ocupando la dirección de una escuela. El monopolio de la enseñanza, en manos del obispo del lugar o del maestrescuela, dificultaba enormemente cualquier posibilidad de abrir cátedra, pues era indispensable la "licentia docendi" o autorización para enseñar por parte de estos personajes. Entonces, la "licentia" no significaba precisamente capacidad suficiente en el candidato; era, ante todo, autorización para enseñar. Por supuesto, a Abelardo le era prácticamente imposible establecer cátedra dentro del territorio sometido a la jurisdicción del maestrescuela Guillermo de Champeaux. Esta situación lo determinó a elegir la ciudad de Melun, donde, por fin, recibió la necesaria autorización para enseñar en la escuela de la colegiata de Notre-Dame, a la que proporcionaría gran prestigio.

A esta época refiere Abelardo diversas y constantes "maquinaciones" de Guillermo de Champeaux contra él, a la vez que nos muestra sus

primeros éxitos como estudiante y maestro, que ya nada ni nadie podrán impedir. Convendría, no obstante, pensar que nuestro autor se excede, tal vez, al hablar de sus propios éxitos.

De Melun pasa a Corbeil, con el fin de acercarse a París y poder contrarrestar el dogmatismo de la escuela parisina. Allí establece cátedra hasta que, enfermo por agotamiento, se traslada a Bretaña a la casa de su familia.

Una vez restablecido, regresa a Francia, hacia 1108, cuando Guillermo de Champeaux había abandonado la cátedra de Notre-Dame, para fundar la escuela de San Víctor de París, donde se dedica a la enseñanza de la retórica. Abelardo acude entonces a San Víctor en calidad de alumno, gesto que constituye una nueva provocación, y surge otra vez entre los dos rivales la discusión en torno al tema de los universales.

Según él mismo nos cuenta en la *Historia calamitatum*, triunfó plenamente en las discusiones, y la mayoría de los alumnos abandonaría San Víctor para seguirle a él. Pero la contínua oposición de Guillermo de Champeaux le obliga a refugiarse nuevamente en la ciudad de Melun, aunque, esta vez, por muy poco tiempo. Enterado de que Guillermo se había retirado de París, vuelve a esta ciudad, esperando no encontrar oposición para ejercer la enseñanza. Pero no consigue nada del nuevo maestrescuela de Notre-Dame —nombrado por Guillermo—, y se establece en la Montaña de Santa Genoveva, dirigiendo allí la escuela pública de la abadía, ya que este claustro era exento y tenía derecho de escolanía.

Entre tanto, Guillermo de Champeaux regresa a París a regentar su escuela de San Víctor, y surge una vez más el enfrentamiento entre los dos rivales, que no cesa hasta que Guillermo, derrotado y humillado (exageración de Abelardo ?), se retira a un claustro, obteniendo, además, muy pronto el obispado de Chalons-sur-Marne, como colofón de sus méritos.

Abelardo quiere aprender teología. Lógico por vocación y formación, no se resigna a no ser teólogo. Hasta entonces se había ocupado preferentemente del estudio de las artes liberales. La reputación de Anselmo de Laon lo atre a esta ciudad. Pero pronto se decepciona, es poco asiduo a las clases y provoca un nuevo enfrentamiento: esta vez con Anselmo, considerado el maestro por excelencia, pero incapaz de comprender las nuevas exigencias de la época por su falta de crítica, en opinión de Abelardo. La gloria de este maestro no resiste mucho tiempo ante la pasión iconoclasta del más brillante antitradicionalista. Conocidas son las frases hirientes con que Abelardo califica al teólogo de Laon, "cuya reputación se debe —nos dice—, más que a su talento y a su cultura, a su avanzada edad".

El desprecio y las críticas hacia el maestro Anselmo y la indignación de los alumnos crearon una situación de reto. Abelardo acepta y responde, eligiendo un texto difícil de la profecía de Ezequiel, que co-

mentó brillantemente durante varios días. El éxito fue completo, lo que le animó a seguir enseñando teología. Los alumnos fueron cada día más numerosos; pero Anselmo, en su calidad de maestrescuela e instigado por sus discípulos, mediocres, Lutolfo de Lombardía y Alberico de Reims, le impidió continuar.

Y es entonces cuando tiene lugar su regreso triunfal a París, hacia 1114, precisamente para ocupar la cátedra de Notre-Dame. Es el momento más brillante del maestro sin maestros, ya que de Roscelino, Guillemo y Anselmo fue, más que alumno, contradictor y émulo. Autodidacta, maestro incomparable por su elocuencia arrebatadora, su irresistible dialéctica y su amplia cultura. Orgulloso, se consideraba entonces el único filósofo del mundo, y ciertamente la juventud estudiosa de toda Europa lo conocía.

Surge de pronto el "homo carnalis" que vence al "homo intellectualis". Hasta sus treinta y nueve años Abelardo había sido continentísimo, de acuerdo con el misogenismo de la tradición filosófica. Conocía el amor a través del *Ars amatoria* de Ovidio y de los cantos goliárdicos. Pero la aparición de Eloísa va a cambiarlo todo: joven, amante de las sabiduría, encantadora, al decir de Abelardo. Este planeó su enamoramiento por el camino de las letras, y muy pronto pasó a ser preceptor de Eloísa en casa del tío de ésta, el canónigo Fulberto.

Se establece rápidamente entre maestro y discípula una intensa comunión de afectos. Surge un amor, imposible en aquel contexto, que se transformará muy pronto en drama para ambos, sobre todo para Eloísa, porque en ella perdurará el recuerdo que no podrá ser ya sustituido por nada. Las primeras manifestaciones de esta situación surgen entre los alumnos de Pedro Abelardo, quienes se quejan del cambio sufrido en las explicaciones del maestro. Se corre la voz sobre la posible causa de este cambio, y llega, incluso, a oídos de Fulberto, quien hace caso omiso.

Los dos amantes fueron descubiertos, al fin, y se precipitan los acontecimientos. Mientras Fulberto se enfurece y Abelardo se siente avergonzado, Eloísa permanece coherente frente al dolor sentido, no por ella ni por el canónigo, sino por Abelardo ante su deshonor y humillación. No se arrepintió en ningún momento; por el contrario, se llenó de alegría inmensa, al saber que esperaba un hijo.

Abelardo intentó reparar lo ofensa —o la ira— de Fulberto, precisamente proponiendo el matrimonio, al que Eloísa se opone tenazmente, tratando de disuadirlo con numerosos argumentos, aludiendo, por ejemplo, a la incompatibilidad del ideal filosófico y teológico con el estado matrimonial. Testimonios de la Biblia, de Teofastro, de Cicerón, de Séneca o de san Jerónimo son invocados por Eloísa en contra de la proyectada unión. Renuncia a ser la esposa de Abelardo, y decide permanecer como su oscura y devota amante.

Abelardo escucha todos estos razonamientos, pero no hizo caso, y

provoca una nueva ruptura con una tradición que exalta el celibato como estado ideal para el filósofo y el teólogo.

Fue celebrado, al fin, el matrimonio, con la condición de permanecer secreto. Fulberto, en cambio, no cumple la palabra, y divulga este hecho, provocando así una situación enojosa y difícil, por más que hasta Eloísa negara rotundamente la existencia de este matrimonio. Abelardo envía a Eloísa al monasterio de Argenteuil, queriendo separarla del ambiente parisino de maledicencia y, al mismo tiempo, proporcionarle tranquilidad. Fulberto cree que se trata de una astuta maniobra de Abelardo para deshacerse de su esposa, y concibe la venganza y la ejecuta, pagando a unos esbirros que, durante la noche, llevan a cabo la vergonzosa castración del maestro de Notre-Dame.

París entero se conmovió y se indignó ante esta acción infame. Abelardo, más afectado por el sufrimiento moral que por los dolores físicos, deja la cátedra de Notre-Dame, para retirarse a la abadía de Saint-Denis y allí se hace monje, no sin antes exigir a Eloísa que profese como religiosa en el monasterio de Argenteuil, lo que ella acepta como una heroína.

La pasión intelectual lo curó rápidamente. Ni el episodio, poco honorable, de las castración, ni su natural altanería, ni la oposición de numerosos detractores disminuyeron el éxito y la combatividad intelectual de Abelardo que reanuda la enseñanza, estableciendo una nueva escuela en las dependencias del monasterio de Saint-Denis. El resultado de sus lecciones fue la aparición hacia 1119-1120 de su primer tratado teológico: *Sobre la unidad y trinidad divina*, que tiene por finalidad hacer inteligibles los enunciados de la fe, a base de semejanzas y comparaciones elaboradas por la razón, "razonamientos humanos y filosóficos". Y nos dice Abelardo que son los mismos estudiantes quienes exigen la utilización del nuevo método, ya que consideran superflua cualquier emisión de palabras que no vaya acompañada de la intelección de las mismas. A diferencia de Anselmo de Canterbury (+1109) —que, partidario también de la dialéctica, pero al servicio de una teología monástica y en un monólogo razonar consigo mismo, utilizaba un método que él mismo resumía con estas palabras: "creo para entender"—, el maestro Abelardo enunciaba, sirviéndose de los mismos términos, un método completamente distinto: "entiendo para creer."

Los éxitos, manifiestos, de Abelardo en la nueva escuela de Saint-Denis se vieron muy pronto turbados por la reacción violenta de algunos teólogos conservadores enemigos suyos. Mientras Roscellino lo desafiaba a mantener una disputa pública, con el fin de defenderse de las acusaciones de que fue objeto en la primera obra teológica de su antiguo alumno —disputa que no llegó a tener lugar—, otros adversarios, como los ya citados Lutolfo y Alberico, convencen al obispo de Reims y al legado pontificio para que convoquen un concilio en Soissons. Esta asamblea conciliar se celebró, de hecho, en la primavera del 1121 en un am-

biente hostil hacia Abelardo, el cual estuvo a punto de ser apedreado como hereje y no tuvo, en cambio, la posibilidad de pronunciar una sola palabra en defensa propia. Al decir de Otón de Freising, se le acusaba, entre otras cosas, de profesar ideas sabelianistas. La condenación consistió concretamente en obligarle a quemar su libro sobre la trinidad en pleno concilio y a quedar internado en el cercano monasterio de San Medardo, donde, según parece, eran confinados los clérigos de vida licenciosa y los reos de delitos comunes.

La impopularidad de esta sanción contribuyó a que Abelardo pudiera regresar muy pronto a su abadía de Saint-Denis, donde no encontró precisamente la paz. Rápidamente se atrajo la hostilidad de los monjes y del abad Adán, al criticar las costumbres licenciosas de éstos; y la situación se hizo insostenible, cuando Abelardo demostró que el fundador de la famosa abadía de Saint-Deis no era Dionisio el Areopagita, como ingenuamente se creía, siguiendo una antigua tradición. Tachado de "sacrílego", y con el fin de poder evitar graves sanciones, se vio precisado a huir, hasta que, al fin, obtiene del nuevo abad, Sigerio, reformador y futuro regente de Francia, la autorización necesaria para vivir fuera del claustro.

Acompañado de varios de sus discípulos, se refugia en en un lugar solitario en Quencey, en las cercanías de Nogent-sur-Seine, a la orilla izquierda del Arduzon, y allí funda un oratorio dedicado al Espíritu Santo —de donde le viene el nombre de El Paráclito—, que llegaría a ser uno de los monasterios más célebres de Francia. Allí vive unos años de mayor paz, a la vez que intensifica su actividad escolar. Fue, tal vez, entonces cuando se ordenó sacerdote, de manos del obispo de Troyes, quien, por otra parte, le había autorizado precisamente a establecer cátedra en su diócesis. Pronto fue descubierto este refugio, y numerosos discípulos afluyeron de diferentes lugares a la búsqueda de las enseñanzas del maestro. Llevaban una vida muy austera y habitaban casitas o chozas construidas por ellos mismos. Con razón se ha dicho que aquellos momentos constituyen "el episodio más conmovedor en la historia del pensamiento medieval". Abelardo aparece nuevamente como el centro de atención de los ambientes intelectuales franceses; y todo ello provoca la irritación y la envidia de sus enemigos, que lanzan contra él acusaciones de herejía y calumnias de diversa índole.

Una vez más su salvación está en la huída. Abelardo abandona la enseñanza y la soledad de El Paráclito, y acepta el cargo de abad en el monasterio de San Gildas, en Bretaña, cerca de la ciudad de Nantes, cuya comunidad se encuentra en un estado de decadencia moral y material. Intenta restablecer el orden, recordando a los monjes —que en su mayoría vivían con sus concubinas— las obligaciones de su profesión religiosa, y se opone a las intromisiones del poderoso señor del lugar. Ocurre entonces un eposodio trágico-cómico: los monjes intentan envenenarlo, introduciendo veneno en el cáliz, y mercenarios del señor feu-

dal estuvieron a punto de asesinarlo. Por aquellas fechas escribió la *Historia de mis calamidades,* respondiendo a la carta de lamentaciones que le había dirigido un amigo suyo.

La estancia en aquel lugar o país, que Abelardo define con el calificativo de "bárbaro", no fune precisamente grata; y, además, mientras se debatía con los numerosos peligros que le venían de uno y otro lado, le llegó la preocupante noticia de que el abad de Saint-Denis, Sigerio, basándose en algunos documentos escritos, había reclamado la propiedad del monasterio de Argenteuil. Desde ese momento, la pequeña comunidad presidida por Eloísa se veía desposcída, por la fuerza, del monasterio que venía acupando. Conmovido Abelardo por este suceso, les ofrece el oratorio de El Paráclito, donación que fue ratificada por una bula pontificia de Inocencio II, el 28 de noviembre de 1131. Con este motivo, Abelardo y Eloísa se encontraron después de diez años de separación. Abelardo no nos dice cuáles fueron sus sentimientos y sus recuerdos a la vista de la mujer incomparable que tan íntimamente había conocido. Ahora veía en ella a la perfecta religiosa, y como tal la describe en una página de la *Historia calamitatum*: pero desgraciadamente no percibió el terrible drama interior que pesaba sobre ella. Hubo de ser las misma Eloísa quien se lo descubriera, regresado ya a San Gildas, por medio de una segunda carta, obra maestra de la literatura amorosa del medioevo.

A partir de la fecha en que recibió esta segunda carta, Abelardo visitó con más frecuencia El Paráclito, convencido de la necesidad de atender la dirección espiritual de Eloísa —y de sus religiosas—, intentando que olvidara su pasado de culpa y que centrara toda su atención hacia Dios, cosa que, sin duda, no llegó a conseguir.

Dejó, por fin, San Gildas, para volver a la ensenñanza —después de una breve estancia en El Paráclito—, instalándose en la cátedra de la Montaña de Santa Genoveva de París (1135-1136) —exenta de la jurisdicción del obispo—, y allí renueva, con éxito, sus brillantes explicaciones. Tuvo alumnos célebres como Arnaldo de Brescia y Juan de Salisbury. Podríamos decir que, a partir de ese momento, la suerte quedó echada. La cultura parisiense tendrá por centro no la Isla de la Cité —escuela de Notre-Dame—, sino la orilla izquierda del Sena; es decir, la Montaña de Santa Genoveva. Un hombre del siglo XII fijó para siempre el destino de ese barrio, aún hoy célebre en el mundo entero, en el que se instaló el emporio de la cultura occidental: La Sorbona de París.

La popularidad de Abelardo llegó al máximo, y la adhesión de las masas fue prácticamente total. Sin embargo, sus temeridades dialécticas provocaron una nueva condenación; esta vez, definitiva. Guillermo de Saint-Thierry y Godofredo de Chartres lanzan contra él un cúmulo de acusaciones que recogerá con entusiasmo Bernardo de Claraval. Es uno de los momentos más dramáticos del pensamiento medieval. Se establece entonces un duelo ideológico entre el maestro Abelardo y el abad cis-

terciense, máximos representantes de dos situaciones encontradas; es decir, la dialéctica y la mística.

La eficaz intervención de Bernardo de Claraval fue recorriendo hábilmente el camino que llevaría a la caída de su adversario. Primeramente, en un discurso destinado a estudiantes y profesores de las escuelas de París, intenta sustraer a la juventud estudiosa de las influencias novedosas del siglo. Después establece un encuentro personal con Abelardo, y, ante la intransigencia de éste, inicia contra él una campaña de difamación, presentándole como el heraldo del anticristo, como impío, como un monje y un cristiano de puro nombre.

Ingenuamente, el maestro Abelardo apeló a una disputa pública, que tendría lugar en Sens ante una asamblea de teólogos y de obispos. Esperaba salir triunfador, una vez más, y se felicita ante la idea de la próxima reunión. Pero él no sabe que Bernardo tiene en sus manos el poder de modificar el carácter de la proyectada reunión y que, de hecho, transformaría la asamblea en concilio y a su adversario y contendiente en "acusado", para mejor provocar su condenación.

La asamblea conciliar se inauguró el día 2 de junio de 1140, coincidiendo con la octava de pentecostés. Después de un examen de las doctrinas contenidas en la *Teología* de Abelardo, el abad cisterciense leyó solemnemente varias proposiciones, de contenido heterodoxo, tomadas, al parecer, de la citada obra. Dirigiéndose entonces hacia Abelardo, solicita de él una respuesta y una explicación; pero éste se negó a hablar, rechazando la competencia de la asamblea. Berengario, uno de los discípulos del acusado, nos ha dejado una sarcástica descripción de este concilio o simulacro de concilio, al afirmar que los padres conciliares, después de haber bebido y comido a satisfacción, mandaron leer la condenación de Pedro Abelardo. Este se entristeció más aún, al descubrir entre los asistentes y de parte de los acusadores a su colega Gilberto Porretano. No pudo menos de reprochárselo con estas palabras que le auguraban un destino similar: "nam tua res agitur..." En efecto, Gilberto sería oficialmente acusado y juzgado años más tarde en la reunión conciliar celebrada en Reims el año 1148.

Viendo que la situación le era desfavorable, Abelardo apela al papa y se pone en camino hacia Roma, con el fin de justificarse de las acusaciones de que era objeto. Pero ya era tarde. Bernardo de Claraval hace declarar heréticas 19 proposiciones abelardianas, y mediante cartas dirigidas al Papa y a varios cardenales hace que esta sanción sea ratificada en Roma, donde, además, fueron quemados los escritos de Abelardo. El profesor de Santa Genoveva ha sido condenado en razón de unos errores que, de hecho, no se encuentran en sus obras. Así termina la carrera teológica del más brillante de los profesores del siglo XII, y uno de los más célebres de la edad media, en una condenación que representa la victoria de la santa ignorancia y del fanatismo frente a la razón y la tolerancia.

Entre tanto, previendo el impacto que esta situación podría producir en la comunidad de El Paráclito, Abelardo escribe una carta, la última destinada a Eloisa, en la que se contiene su sincera y conmovedora profesión de fe.

Mientras la carta llega a El Paráclito, Abelardo, en el camino hacia Roma, encuentra refugio en el monasterio de Cluny, extenuado por el cansancio y la decepción, al lado de Pedro el Venerable. Ante las palabras y la invitación de este último, depone todo sentimiento de venganza hacia sus enemigos, acepta serenamente la condenación papal y decide quedarse en Cluny. A partir de esta fecha, abandonó definitivamente la enseñanza; y en la citada abadía de Cluny transcurrieron sus últimos días de una manera piadosa y edificante, según nos dice el informe de Pedro el Venerable. Muere dos años más tarde en el priorato cluniacense de San Marcelo el 21 de abril de 1142, dejando inconcluso su *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano.*

Podríamos decir, resumiendo, que la preocupación de Bernardo no era precisamente combatir determinados errores; lo que realmente le molestaba y preocupaba era la actitud audaz de Abelardo, su modo de 'teologar', al exponer los misterios de la fe con la ayuda del ingenio humano y de la razón. Desde el principio de la contienda se había planteado claramente un conflicto ideológico; es decir, un enfrentamiento entre la cátedra y el púlpito; entre el intelectual y el místico; entre el que busca el saber científico y el que prefiere el gusto sapiencial; entre el que es partidario del aparato intelectual para el cultivo del espíritu y el que se conforma con la posesión de la gracia mística; entre el que busca una teología considerada como ciencia y el que la interpreta como sabiduría; entre el contemplativo que desconfía de la inteligencia y el activo intelectual que la necesita, la respeta y confía en ella. Estas dos actitudes eran todavía entonces prácticamente imposibles en la misma persona. Abelardo intentó, tal vez, una armonía, pero no llegó a conseguirlo. El abad de Claraval no aspiraba a ello; porque era un 'campesino' que nunca abandonó su espíritu feudal; un 'militar' que difícilmente podía comprender la 'intelligentsia' urbana; un gran inquisidor antes del tiempo y de la fecha. Abelardo, en cambio, logró crear una escolástica conceptual y, mediante sus 'calamidades', llegó a ser y permaneció un hombre moderno.

III

1. *Abelardo, el lógico.*—Abelardo fue, ante todo, un lógico. El gran campeón de la dialéctica; el "caballero de la dialéctica". Como todos los grandes filósofos, aportó un método. Con su *Lógica para los principiantes (Logica ingredientibus)* y, sobre todo, con el *Sic et non* proporcionó al pensamiento occidental el primer *Discurso del método.* En él demues-

tra la necesidad de recurrir al razonamiento. No basta simplemente con conocer la "auctoritas", ya que en ninguna de las cuestiones planteadas están de acuerdo los padres de la Iglesia. Donde uno dice 'blanco' —sí—, otro dice 'negro' —no—; es decir, sí y no a la vez.

Se impone una ciencia del lenguaje. Las palabras tienen la finalidad de significar, pero se fundamentan en la realidad. El esfuerzo de la lógica consiste precisamente en realizar esta adecuación entre el lenguaje y la realidad significada. Para un espíritu exigente —lógico—, el lenguaje, más que el velo de lo real, es la expresión. Abelardo es un profesor que cree en el valor ontológico de su instrumento: la palabra.

2. *Teólogo.*—Después de haber dedicado varios años al aprendizaje y a la enseñanza de la lógica, Abelardo no se resigna a ver que la teología viene considerada entonces como la suprema de las disciplinas, y se propone ser teólogo. Se hace nuevamente estudiante y se va a la escuela catedralicia de la ciudad de Laon, regentada entonces por el maestro Anselmo, con el fin de especializarse en teología, como ya queda dicho.

Y cumplió su propósito. Fue teólogo. Prueba de ello son los numerosos escritos que dejó, y la escuela teológica por él fundada, una de las más importantes del siglo XII. Es más, él fue quien dio nombre definitivo a la ciencia sagrada y es el primer autor que utiliza el término "teología" en el sentido epistemológico moderno de la palabra, para significar la explicación racional de la revelado.

Nadie como Abelardo ha exigido y proclamado la alianza entre fe y razón. Aventaja en este sentido —aún no había aparecido la egregia figura de santo Tomás— al gran iniciador de la reflexión teológica, que en el siglo anterior había lanzado una fórmula feliz y fecunda —la fe en busca de inteligencia—: Anselmo de Aosta o de Canterbury.

De este modo responde Abelardo a las exigencias de los ambientes escolares, que también en teología exigían razones humanas y filosóficas y elementos de comprensión, "más que palabras". Sería ridículo pretender enseñar a los demás lo que ni uno mismo ni sus oyentes pueden percibir mediante la inteligencia, explica Abelardo.

3. *El Descartes del siglo XII.*—Abelardo es un lógico para quien incluso la teología no puede prescindir de la dialéctica. Según Víctor Cousin, es el "Descartes del siglo XII". Pero no se puede afirmar que fuera un racionalista. Sería un error considerarlo como un librepensador que defiende la autonomía inconsiderada de la razón. El mismo Abelardo escribe en la última carta a Eloísa, anteriormente aludida: "renuncio a ser filósofo si esto me obliga a ser infiel a Pablo; no quiero ser Aristóteles si tengo que separarme de Cristo."

Es la primera manifestación del intelectual moderno —dentro de los límites de la modernidad del siglo XII—, es el primer profesor, esencial-

mente profesor —"excellentissimus rector scolarum, mirabilis philosophus"—; es, tal vez, el único de entre los maestros medievales del que los contemporáneos, en su correspondencia, en sus crónicas, en sus quejas a Roma, han proclamado siempre con entusiasmo o con animosidad su prestigio universal.

Los discípulos de Abelardo pertenecen a las más variadas categorías del clero. Algunos de ellos serán más tarde cardenales o papas. También pasaron por sus clases algunas de las religiosas de la comunidad presidida por Eloísa. De entre sus oyentes cabe señalar igualmente a Arnaldo de Brescia —el proscrito romano, expulsado de Italia— y a varios de sus 'pobres' discípulos, los cuales se veían precisados a mendigar para poder sobrevivir.

4. *Moralista.*—En su *Etica* o *Conócete a tí mismo* concede —inspirándose en la filosofía antigua— un gran valor a la introspección, no menos que sus contemporáneos los místicos monásticos. Pero con una diferencia. Para los monjes, la introspección o el "socratismo cristiano" es, ante todo, una meditación sobre la impotencia del hombre pecador. En la *Etica,* en cambio, la introspección aparece como un análisis del consentimiento 'libre', mediante el cual el hombre puede rechazar o puede aceptar el "desprecio de Dios", lo que, para Abelardo, define el pecado.

En la concepción monástica, el hombre, engendrado del pecado, sigue, a su vez, ocasionando pecadores...; y se añade que, desde la planta del pie hasta la cabeza, nada sano queda en nosotros. Abelardo, en cambio, opina que el pecado se da solamente por desprecio en el pecador; es decir, consiste en no renunciar a los actos que son condenables o en excluir los que son dignos de elogio. No es, pues, una sustancia, no es una presencia, sino una ausencia: la falta de luz donde debiera existir la luz. El 'poder' de consentir ocupa, por tanto, el centro de la vida moral en la concepción abelardiana.

De este modo, el maestro Abelardo contribuyó notablemente a transformar las condiciones de uno de los sacramentos esenciales en el cristianismo: la penitencia. La Iglesia de los tiempos bárbaros había establecido listas de pecados, con sus penas correspondientes, de acuerdo con las leyes bárbaras. De estos "penitenciales" se deduce que, para el hombre de la alta edad media, lo importante es el pecado y su castigo. Pero Abelardo contribuyó a afianzar la tendencia inversa. En lo sucesivo, lo importante será el pecador, su intención, y el acto fundamental de la penitencia será la contrición.

Las sumas penitenciales que aparecerán a finales del siglo XII incorporan este cambio, introduciéndolo, si no en la teología, sí en la psicología de la penitencia. Ello significa que en las nuevas ciudades y en las 'escuelas urbanas' se profundiza el análisis psicológico, se humanizan los sacramentos en el pleno sentido de la palabra.

5. *El humanista Abelardo.*—Durante los últimos meses de su vida en Cluny inició en una actitud de gran serenidad su *Diálogo entre un filósofo* (pagano), *un judío y un cristiano*. Pretendía demostrar que ni el pecado original ni la 'encarnación' habían introducido una ruptura absoluta en la historia de la humanidad. Esta obra representa, sin duda alguna, la más alta expresión cultural del ambiente parisiense de su época.

Su propósito no era otro que poner de manifiesto lo que hay de común en las tres religiones que representan, según él, la suma del pensamiento humano, a la vez que intentaba descubrir unas leyes que permitieran reconocer en todo hombre, por encima del significado y del alcance de cualquier religión, a un hijo de Dios.

Su humanismo desemboca en la tolerancia. Buscaba establecer todo lo que une a los hombres, en contra de los que introducen la separación, recordando aquella expresión del Evangelio: en la casa del Padre existen muchas moradas.

431684

BT
15
S25

La salvacion del hombre
en Jesucristo /
H. Santiago-Otero

431684

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

GTU Library
BT15 .S25
Santiago-Otero, Hor/|Pamphlets by Horaci
G
3 2400 00112 4993